الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة الجزائر 1

كلية العلوم الإسلامية

قسم العقائد والأديان

منهج دراسة الفلسفة الإسلامية عند (عبد الرحمن بدوي)

- دراسة تحليلية نقدية مقارنة -

رسالة مقدمة لنيل درجة (الماجستير)

في العلوم الإسلامية، تخصص (عقائد وأديان)

تحت إشراف: أ.د عمار طالبي

إعداد الطالب: حمزة قاضي

السنة الجامعية: 2010/2011م

الإهداء

أهدي هذه الرسالة إلى والدي الكريمين

أبي رمز العلم والثقة والحكمة،

وأمي رمز العطف والحنان والمثابرة

و إلى إخوتي وأخواتي

كما أهديها إلى كل العائلة والأصدقاء

حمزة

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة:

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وبعد:

فإن الفلسفة الإسلامية جزء مهم من تراثنا الفكري، صنف فيها فلاسفة أفذاذ، من أمثال الكندي والفارابي وابن سينا وغيرهم...و كانوا حملة لواء الفلسفة في العالم الإسلامي، إلا أن المعارضة كانت شديدة عليهم، و الحملة كانت عنيفة ضدهم، فقد نسف الغزالي مقاصدهم في (تهافت الفلاسفة)، وهدم ابن تيمية منطقهم في الرد على المنطقيين، كما لم يعدموا النصير في الطرف المقابل حيث نجد ابن رشد من المدافعين عن الفلاسفة والذابّين عن حماهم في (تهافت التهافت)، و هكذا كان الأمر سجالا بينهم، و كانت الرؤى متباينة إزاء هذا النمط من التفكير.

و لا يزال السجال قائما إلى يومنا هذا، حول الفلسفة ورجالاتها في التراث الإسلامي ، فكثير من الباحثين و المفكرين يعدون (تهافت الفلاسفة) بمثابة الرتاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، فظل مغلقا ما يزيد على سبعة قرون – رغم محاولة ابن رشد - ولم يفتح إلا في منتصف القرن التاسع عشر للميلاد، نتيجة لحركة شاملة استهدفت نهوض الحركة الفكرية الإسلامية في كل أرجائها، فنشأ علم، ونشأ فن،وتجدد أدب وتجددت فلسفة.

إذ كانت حركتا نشر التراث و الترجمة نشيطتين، مما يدل على أن الفكر الفلسفي عندنا، يريد أن يقيم بناءه على أسس علمية سليمة، كما أن حركة التأليف الفلسفي، تضيف إلى ذلك دلالة جديدة، لأنها تكشف عن مذاهب الدارسين واتجاهاتهم.

فقد اختلف الفلاسفة المعاصرون في مشاربهم الفلسفية، كما اختلفوا في نظرتهم وتقويمهم للفلسفة الإسلامية، و هل لها من المقومات ما يؤهلها لأن تكون فلسفة أصيلة، نابعة من روح الحضارة الإسلامية، أم أنها تقليد لغيرها من الفلسفات، وعلى رأسها الفلسفة اليونانية.

ونحن لا يزال يعوزنا حتى الآن، منهج متكامل يتم من خلاله عرض وتقويم هذا الجانب المهم من تراثنا، لبيان مواطن القوة والأصالة فيها، لتطويرها والاستفادة منها، كما يستجلي مكامن الضعف والخلل،

لتجنبها وتفاديها.

خاصة إذا علمنا أن المستشرقين في عصر النهضة، هم أول من اهتم بدراسة الفلسفة الإسلامية، من خلال منهج ارتضوه لأنفسهم، أسفر عن نتائج مبتسرة ومتعسفة، لا يمكن التسليم بها إذا أخضعت لبحث موضوعي، يسير و فق خطوات المنهج العلمي.

فقد وضع مصطفى عبد الرازق أول لبنة لمنهج إسلامي، يساعد على عرض وتقويم الفلسفة الإسلامية، وذلك في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية)، و أتى على إثره تلميذه علي سامي النشار، لتشييد ذلك المنهج في كتابيه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) و (مناهج البحث عند مفكري الإسلام)، و توالت بعد ذلك الدراسات و البحوث (كالتفكير الفلسفي في الإسلام) لعبد الحليم محمود، و (تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام) لمحمد علي أبو ريان، و (أصول الفلسفة العربية) ليوحنا قمير، و (تاريخ الفلسفة العربية) لجميل صليبا، و غيرها مما لا يتسع المجال هنا لذكرها.

وجاء عبد الرحمن بدوي – وهو معاصر لهؤلاء – بدراسات مختلفة كل الاختلاف عن منهج هؤلاء، استعرض فيها أهم جوانب الفكر في التراث الإسلامي و على رأسها الفلسفة الإسلامية، و كيف تمت ترجمتها عن اليونانية، و كيف كان موقف المسلمين إزاءها، من احتواء أو رفض أو تعديل، حيث عاد بكل قسمات هذه الفلسفة إلى أصول يونانية، فكانت الفلسفة الإسلامية بذلك نسخة مشوهة لأصلها اليوناني، لا أصالة ولا إبداع فيها، كما ظهرت آثار الاستشراق واضحة جلية في هذه الدراسات. والمنهج الذي رسمه ، هو ما سنحاول من خلال بحثنا هذا أن نستخلصه، ونبين معالمه، و نقف على خلفياته النظرية، ليتسنى لنا الفهم والتحليل و النقد للنتائج التي خلص إليها، من تطبيق هذا المنهج ، ثم الحكم بعد ذلك له أو عليه.

أهمية الموضوع:

وتتلخص أهمية الموضوع في جوانب عدة يمكننا إجمالها فيما يلي:

أ- دراسات عبد الرحمن بدوي كثيرة ومتنوعة، عرض فيها أهم جوانب الفكر في العالم الإسلامي، كالفلسفة والتصوف وعلم الكلام _ وكل منها يحتاج إلى دراسة مستقلة – و سنحاول في بحثنا هذا جمع ما تناثر في كتبه عن الفلسفة الإسلامية، و استخلاص منهج متكامل كان يسير وفقه، و ندحض بعض الشبهات التي كانت من المسلمات عنده، و هي ليست كذلك.

حيث كان في كثير من الأحايين يتبنى آراء المستشرقين، و يعتمد على دراساتهم و قد ترجم كثيرا من أعمالهم إلى اللغة العربية، ساعده على ذلك إتقانه لعدة لغات أوروبية.

ب- يجمع كثير من الكتاب والمفكرين والنقاد، على رسوخ بدوي في الفلسفة و علومها، مما يجعل الأحكام التي يطلقها ذات خطر كبير ، وأثر عميق في الدراسات الإسلامية عموما، و الفلسفة الإسلامية خصوصا.

ج- اختلاف بدوي عن جل معاصريه، من المهتمين بالفلسفة الإسلامية ، مما يجعل الاختلاف شديدا بينه وبينهم، يصل إلى حد التناقض في كثير من الأحيان، و هذا مما يسترعي الانتباه ويلفت النظر، للوقوف على الأسباب والخلفيات التي حدت ببدوي، إلى منهج غير منهج معاصريه حتى في الأصول.

د- ما يتردد كثيرا على ألسنة الكتاب والباحثين والمفكرين، من أن بدوي نموذج من نماذج الاستشراق في العالم الإسلامي، يجعل من التحقيق في مدى صحة هذا القول من الأهمية بمكان، خاصة و أن بدوي في أواخر حياته، ألف عدة كتب يدافع فيها عن الإسلام ضد مطاعن المستشرقين، (كالدفاع عن القرآن ضد منتقديه) و (الدفاع عن حيا ة النبي ضد المنتقصين لقدره)، كما أنه خالف منهجهم في عدة دراسات قبل ذلك، خاصة في كتابه (تاريخ التصوف الإسلامي).

إشكالية البحث:

بمجرد إثارة مثل هذا الموضوع، نجد أنفسنا أمام عدة إشكالات تطرح نفسها، وعلى أساسها سنقيم بحثنا وهي:

- هل يمكن أن نعد بدوي صاحب منهج متميز في دراسة الفلسفة الإسلامية، أم أنه كان يحذو حذو المستشرقين؟
- و لماذا كان يخالف جل المهتمين بالفلسفة الإسلامية، من العرب والمسلمين؟
- و إذا كان بدوي ذا منهج متميز، فما هي معالم منهجه وأسسه ؟ و كيف كانت تطبيقات المنهج على الفلسفة الإسلامية؟
- و ما القيمة العلمية لدراساته؟ و ما مكانتها بين الدراسات والبحوث في الفلسفة الإسلامية؟
- و هل كان موضوعيا في كل المسائل التي أثارها، و أخضعها للدرس والتمحيص؟
- وكيف كان وقع هذه الدراسات في ساحة البحث العلمي؟ و كيف كانت آراء العلماء والمفكرين فيه و في

دراساته؟

- و ما الجديد الذي أضافه للفلسفة الإسلامية ، سواء من حيث المنهج أو من حيث المضمون؟

كل هذه التساؤلات و الإشكالات ، هو ما نرجو الإجابة عنه من خلال بحثنا هذا، باذلين في ذلك الجهد والطاقة، من أجل أن نكون موضوعيين، في كشف النقاب عن هذه الشخصية الفلسفية ذات الإنتاج الغزير، و بيان المنهج الذي ارتسمه واحتدم الجدل وتضاربت الآراء حوله، وذلك كي لا نترك المجال للأحكام المتسرعة، و الاتهامات التي قد تكون في غير محلها.

تقسيم البحث:

على أساس هذه الإشكاليات المستعصية رسمنا معالم خطة البحث في ثلاثة فصول. كل فصل في مبحثين، و كل مبحث يحتوي على عدة عناوين فرعية، سعينا من خلالها إلى وضع صورة متكاملة عن منهج بدوي في دراساته عن الفلسفة الإسلامية.

ففي الفصل الأول: عن عبد الرحمن بدوي ومفهوم الفلسفة الإسلامية، قدمنا في المبحث الأول منه أهم الجوانب المتعلقة بحياته وآثاره، و البيئة التي ساهمت في بلورة شخصيته الفكرية ومكانته العلمية و كيف كانت آراء العلماء والمفكرين فيه و في آرائه ومنهجه.

و تناولنا في المبحث الثاني مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي وعند معاصريه من المهتمين بالفلسفة الإسلامية كمصطفى عبد الرازق و علي سامي النشار مع تأصيل لبعض المفاهيم التي اختلف حولها الباحثون كإشكال التسمية وغيرها.

و في الفصل الثاني: عن الأصول النظرية لمنهج الدراسة عند بدوي تناولنا في المبحث الأول منه أهم نظرية اعتمد عليها في دراسة الفلسفة اليونانية و معها الفلسفة الإسلامية (نظرية الأعراق) مع تحليل و نقد لاستنتاجاته و مواقفه من كلتا الفلسفتين.

و تناولنا في المبحث الثاني، الجانب الآخر من النظريات التي اعتمد عليها في دراسة الفكر الأوربي الحديث والمعاصر و معه الفلسفة الإسلامية و كيف كانت الصلة والعلاقة بينهما، و خاصة دراسات المستشرقين وتقييمهم للفلسفة الإسلامية مع تحليل ونقد لآرائه ومواقفه إزاء كل هذا.

أما الفصل الثالث: نماذج من تطبيقات المنهج عند بدوي.

فقد أوردنا عدة نماذج من مؤلفاته، طبق فيها تلك الأصول النظرية و قسمناها إلى مبحثين، في المبحث الأول تناولنا بالدراسة والتحليل بعض المؤلفات المتقدمة في مسيرة إنتاجه. وذلك عن الفلسفة اليونانية و الفلسفة الإسلامية حيث اعتمد على فلسفة الحضارات عند اشبنجلر. كما تناولنا بعض المؤلفات عن التصوف الإسلامي أين وظف التفسير الوجودي في تحليل شخصيات بعض المتصوفة و دراسة بعض مسائل التصوف.

و في المبحث الثاني تناولنا بالدراسة والتحليل بعض المؤلفات المتأخرة و التي وظف فيها المنهج الفيلولوجي لدراسة الفلسفة الإسلامية (فلسفة، كلام، تصوف).

أسباب اختيار الموضوع: و يمكننا تقسيم هذه الأسباب إلى شقين:

أ- أسباب ذاتية:

- كوني ممن نقب كثيرا في فكر عبد الرحمن بدوي، و اطلع على كثير من دراساته، و خاصة دراساته عن الفلسفة الإسلامية.

- ولوعي الشديد بالفلسفة وعلومها، والبحث في مختلف المذاهب الفكرية و الفلسفية، التي أنتجتها الحضارتان، الإسلامية والغربية، و ذلك للوقوف على تنوع الأفكار وتمايز الحضارات في الشرق والغرب.

- رغبتي في أن يكون الموضوع الذي أدرسه، مما يمت بصلة وثيقة إلى تخصصي (العقائد والأديان) ومما تميل إليه نفسي، حتى يكون البحث نابعا من الذات، و هذا مما يزيد من فرص النجاح و الإبداع.

ب- أسباب علمية:

من الأسباب و الدوافع التي شجعتني وحفزتني من الناحية العلمية، للخوض في مثل هذا الموضوع هي:

- أهميته التي أسلفنا الحديث فيها.

- جدة الموضوع، حيث لم تقدم أية رسالة جامعية في هذا الموضوع – في حدود علمي – بعد تصفحي لفهارس الرسائل والأطروحات بكليتنا ، كما لم أعثر على أي مؤلف مستقل بهذا الصدد، اللهم إلا نتفا وإشارات عابرة، كعناوين فرعية أو فصولا في بعض المؤلفات، كما أن هناك بعض البحوث والمقالات، في مجلات ودوريات تتناول الموضوع من زاوية معينة لا ترقى إلى ما نحن بصدده.

- محاولة الإسهام في التأسيس لقراءة فلسفية معاصرة، للتراث الإسلامي، و عدم إفساح المجال أمام المستشرقين و أتباعهم في العالم الإسلامي.

- الحاجة إلى منهج إسلامي أصيل، لإعادة قراءة التراث و تقويمه، لتوظيف الصالح واستثماره، وتجنب الأخطاء وتلافيها.

- مثل هذا الموضوع فرصة مواتية لحسم النزاع وتضارب الآراء، حول هذه الشخصية ومنهجها في عرض الفلسفة الإسلامية.

- الحاجة إلى مثل هذه الدراسات الفلسفية في كلية الشريعة، وتأصيلها تأصيلا إسلاميا، حتى لا نكون عالة على غيرنا من التخصصات الأخرى.

منهج البحث:

أما المنهج الذي اعتمدناه في دراستنا هذه، فهو المنهج التحليلي النقدي المقارن، و ذلك باستخدام خطة منظمة للوصول إلى كشف الحقائق والبرهنة عليها، بتقسيم الكل إلى أجزائه ورد الشيء إلى عناصره الأولية المكونة له.

نحلل المعلومات تحليلا علميا، لكشف النقاب عن الأسباب و الخلفيات النظرية، ثم ننقد النتائج من خلال المقارنة بما جادت به قرائح العلماء الأثبات، و ما كتبه الباحثون المحققون والمفكرون المحصون في هذا المجال.

وهذا يقتضي منا فحص وتقويم مؤلفات عبد الرحمن بدوي عن الفلسفة الإسلامية، وبيان المصادر التي اعتمد عليها، والمنهج الذي سار عليه، وبيان النواحي التي كان فيها تميزه.

وقد بذلنا وسعنا ما أمكننا، في الرجوع بالآراء المطروحة للدرس و التمحيص إلى أصول الفلسفة الإسلامية، مما كتبه الفلاسفة المسلمون، وما كتبه رواد الفكر الإسلامي المعاصرون، للحكم للمسالة أو عليها لقبولها أو ردها.

مصادر البحث:

اعتمدنا في بحثنا هذا على كل ما كتب بدوي عن الفلسفة الإسلامية من (فلسفة وتصوف وكلام) سواء كان تأليفا أو تحقيقا أو حتى بحثا أو محاضرة شارك بها في بعض الندوات أو المؤتمرات باللغتين العربية و الفرنسية، و ركزنا على هذا الجانب من مؤلفاته بالدرجة الأولى، لكن البحث عن الفلسفة الإسلامية عند بدوي متداخل و متشابك مع ما كتب عن الفلسفة اليونانية وعن الفكر الأوروبي (الوسيط و الحديث و المعاصر) بمختلف تجلياته من فكر وفلسفة واستشراق، فكان لزاما علينا أن نأخذ بهذا الجانب من مؤلفاته و أحيانا بنفس الدرجة مع ما كتب عن الفلسفة الإسلامية، كما أن هناك جانبا آخر من بعض مؤلفاته بعيد عن موضوع بحثنا اعتمدنا عليه بقدر ما تمس الحاجة إليه.

و فيما يتصل بحياته و سيرته فكانت عمدتنا الرئيسية هي ما كتبه عن نفسه (سيرة حياتي).

أما مصادر البحث مما كتبه غيره فكثير. اعتمدنا بالدرجة الأولى على ما كتبه معاصروه من أساتذة و تلامذة و أقران، و غيرهم من المهتمين بالفلسفة الإسلامية كمصطفى عبد الرازق و علي سامي النشار و زكي نجيب محمود و غيرهم من الأعلام الذين تزخر بهم ساحة الفكر و البحث العلمي في العالم الإسلامي.

كما اعتمدنا على ما كتبه المستشرقون في هذا المجال مما يتصل بموضوع بحثنا، كرينان و دي بور و هنري كوربان و غيرهم.

و هذا المزيج من المصادر و المراجع من مختلف المشارب و الاتجاهات و اختلاف الآراء و وجهات النظر هو ما سمح لنا برسم معالم واضحة عن منهج بدوي في دراسة الفلسفة الإسلامية.

الصعوبات التي واجهتنا في البحث:

لا يخلو أي بحث من صعوبات و مشاكل قد تواجه الباحث أثناء عمله، و بحثنا هذا لم يكن استثناء لهذه القاعدة. حيث لاقينا أثناء مباشرة العمل فيه صعوبات كثيرة لعل أهمها قلة المصادر و المراجع في هذا الموضوع حيث تعاني مكتباتنا فقرا مدقعا يحتاج إلى مراجعة خططها فيما يتصل بمقتنياتها التي تخدم البحث العلمي، وكمثال على ذلك لم أعثر على أزيد من عشرة كتب لعبد الرحمن بدوي – و التي تزيد عن المائة و العشرين – في المكتبات التي طفت بها، و التي يفترض أن أجد فيها ضالتي كمكتبة الكلية و المكتبة الوطنية، وهذا مما ضاعف جهدي و استغرق كثيرا من وقتي في البحث عن المصادر و المراجع. فأحصل عليها مرة بالاستلاف و مرة

بالاستنساخ و أحيانا بالشراء مع كل ما يلحق هذا من تنقلات و مصاريف هي في أكثر الأحيان فوق طاقتي.

أما الصعوبات المنهجية التي تواجه الباحث في مثل هذه المواضيع المتصلة بشخصيات موسوعية ألفت وحققت و ترجمت في شتى الميادين، فهي كثيرة و متنوعة بل و مستعصية حتى على التعداد، فبدوي ألف في الفلسفة الإسلامية و اليونانية و الأوروبية و كتب عن التصوف و المتصوفة و تناول الاستشراق و المستشرقين وجمع الموسوعات و حقق المخطوطات و ترجم عن أكثر من لغة و تطرق للمنطق و مناهج البحث و الشعر والأدب و غيره.

و كان هذا كله على رأس الصعوبات التي عانينا معها لاستخلاص منهج متكامل لبدوي في دراساته عن الفلسفة الإسلامية، استخرجناه و جمعناه من هذا المزيج الهائل من مختلف ميادين البحث و أنواع التخصصات.

كما أن المرحلة التي استغرقها بدوي في ميدان البحث و التأليف طويلة حيث تزيد عن نصف قرن، مما يزيد من صعوبة البحث و مضاعفة الجهد للوقوف على آرائه و مواقفه إزاء المسائل المتعلقة بموضوع البحث فقد يرى رأيا ثم يتراجع عنه أو يؤلف كتابا يناقض فيه ما صرح به من قبل و هذا ما يستدعي تتبع مواقفه خطوة خطوة وتلمس الأسباب و الخلفيات التي جعلته يغير من مواقفه و يستعيض بأخرى عنها، ما يستلزم الحذر الشديد في إطلاق الأحكام جزافا باعتماد الجزء دون الكل مما ألف.

و فيما يتصل بهذا الجانب ما نجده من آراء المفكرين و الباحثين في مواقف بدوي و آرائه حيث يصلون إلى حد التناقض و تضارب الآراء فمنهم من يرى أنه أول فيلسوف مصري، و منهم من يرى أنه مستشرق عربي، و كثير منهم يتراوحون و يتفاوتون بين هذين الطرفين و هذا ما دفعنا لاستقصاء هذه الآراء ومحاولة تصنيفها و الأسباب التي كانت وراءها، و لا يخفى ما في هذا العمل من صعوبة منهجية تحتم على الباحث مزيدا من الجهد و السعي وراء تعليلها و تفسيرها.

شكر و تقدير:

و لا يسعني في ختام هذه المقدمة إلا أن أثني على المولى عز و جل أن من علي و وفقني لإتمام هذا البحث والوصول به إلى هذه الغاية. فحمدا لله على ما تفضل به و أنعم، و عملا بقوله: (صلى الله عليه و سلم):(من لم يشكر الناس لم يشكر الله) لابد من التنويه بفضل كل من ساهم في إنجاز هذا البحث من قريب أو بعيد و على رأس هؤلاء والدي الكريمين حفظهما الله و رعاهما.

كما يجب أن أعترف بجهود المشرف على هذا البحث الأستاذ الدكتور عمار طالبي، بما قدم لي من توجيهات و نصائح لا يمكن أن يستغني عنها الباحث، و لولاها لما تم هذا البحث على هذا الشكل الذي ترون فهو الذي اعتنى بالرسالة تصحيحا و مراجعة و تصويبا و لم يبخل علي بما منّ الله عليه من علم و نظر ثاقب.

كما أشكر أعضاء اللجنة المناقشة الذين تحملوا عناء الإطلاع على الرسالة و منحوها جزءا من وقتهم لاستكمال ما ينقصها بتعقيباتهم و تصحيحاتهم و توجيهاتهم التي سيدلون بها و يثرون بها البحث و ما اعتروه من نقص.

فإلى كل هؤلاء الأساتذة الموقرين و إلى كل من ساهم في هذا البحث من قريب أو بعيد أجدد الشكر والتقدير و العرفان بالجميل.

الفصل الأول: عبد الرحمن بدوي و مفهوم الفلسفة الإسلامية.

المبحث الأول:عبد الرحمن بدوي.

المطلب الأول: حياته وآثاره.

أ- توطئة.

ب- المولد والنشأة.

ج- البيئة العلمية والثقافية في مصر آنذاك.

د- مؤلفاته و آثاره.

المطلب الثاني: حياته الفكرية.

أ- حياته الفكرية.

ب- مكانته العلمية.

ج- اتجاهه الفكري و مذهبه الفلسفي.

د- آراء العلماء والمفكرين فيه.

المبحث الثاني: مفهوم الفلسفة الإسلامية.

المطلب الأول:مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي ومعاصريه.

أ- مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي.

ب- مفهوم الفلسفة الإسلامية عند المعاصرين لبدوي:

1- عند مصطفى عبد الرازق.

2- عند علي سامي النشار.

3- نقد و تقييم.

المطلب الثاني: تأصيل لبعض المفاهيم في الفلسفة الإسلامية.

أ- فلسفة يونانية معدلة أم فلسفة إسلامية خالصة.

ب- إشكال التسمية (فلسفة إسلامية أم عربية).

ج- أين تكمن أصالة الفلسفة الإسلامية.

د- تحليل ونقد.

المبحث الأول: عبد الرحمن بدوي.

المطلب الأول: حياته و آثاره.

أ/ توطئة:

إنّ أفضل ما نستعين به للترجمة لعَلم من الأعلام هو ما كتبه عن نفسه، إذ هو أدرى بحياته ما ظهر منها وما بطن. ولذا كانت عمدتنا الرئيسية للكشف عن حياة صاحب بحثنا هذا (عبد الرحمن بدوي) هي: (سيرة حياتي) و هو مؤلف جعله في جزأين يترجم فيه عن نفسه. و قد ألفه في أواخر حياته ما بين سنتي (1986-1987م) ولعل هذا مما يسمح لنا باستشفاف منحنى تطور حياته الروحية والفكرية.

وهذا لا يمنعنا من الاستعانة بما كتبه غيره عنه، خاصة معاصروه من تلامذة وأقران (فإن الإنسان- كل إنسان بلا استثناء – إنما هو ثلاثة أشخاص في صورة واحدة. الإنسان كما خلقه الله.. الإنسان كما يراه الناس.. والإنسان كما يرى هو نفسه ..)[1]

ونحن سنكتب عن بدوي كيف يرى هو نفسه، وكيف ينظر إليه الناس، ونقصد بالناس هنا - الباحثين والمفكرين – لأننا سنقتصر من حياة بدوي على ما له صلة بالفكر والبحث العلمي، خاصة ما تعلق منها بالفلسفة وعلومها. مما يسمح به حجم هذا البحث.

ب/ المولد و النشأة:

ولد عبد الرحمن بدوي (في الرابع من فبراير سنة 1917م)[2] في قرية شرباص مركز فارسكور مديرية الدقهلية ثم محافظة دمياط ابتداء من سنة 1957م)[3]

كان والده صاحب نفوذ في السلطة حيث (تولى منصب العمدية في أكتوبر سنة 1905م)[4]و قد سمح له منصبه باقتناء أراض واسعة يقول بدوي: (وقد استطاع والدي أن يشتري من أراضي الشركة – شركة النيل الزراعية – حوالي الخمسمائة فدان)[5]

---

[1] – عباس محمود العقاد، أنا ، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004م ، ص15.

[2] – عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 2000م)، ج1 ص6.

[3] – نفس المصدر، ص6.

[4] – نفس المصدر، ص7.

[5] – نفس المصدر ، ص8.

مما يعني أن أباه كان ذا ثراء واسع، مما يكفل له عيشة رغيدة، و يعفيه من الكد في طلب الرزق كسائر أبناء جيله، ويسمح له بالتفرغ للدراسة و التحصيل ولعل هذا مما أعانه على التفوق في مشواره الدراسي.

و كانت قريته كما وصفها رائعة الجمال حيث يقول: (في هذه البيئة الغنية بنباتها وحيوانها، الغضة بمياهها وسواقيها – ولدت ونشأت و ترعرعت حتى سن العشرين) [6] و يصف لنا الجو العائلي الذي نشأ فيه فيقول: (وكنت الثامن من أخواتي لأمي، و الخامس عشر بين أبناء والدي و سيصبح المجموع واحدا وعشرين ولدا، أحد عشر من البنين و عشرا من البنات) [7]

و لا ندري إن كان لهذه الكثرة من الإخوة والأخوات من أثر فيما بعد في سلوكه الشاذ و عزلته الدائمة، حيث لم يتزوج و لم تكن له علاقات ودية تذكر مع المحيطين به. اللهم إلا بعض الاستثناءات مما يذكر من علاقاته مع بعض أساتذته، خاصة من المستشرقين [8]

و يذهب عبد المنعم الحفني في تحليل أثر هذه الكثرة مذهبا فيه نوع من المغالاة و شيء من المجافاة، يقول: (ولو حللنا عبد الرحمن بدوي من كتاباته، لأمكننا أن نُرجع الكثير مما في شخصيته العامة أو كفيلسوف لما عاناه في طفولته. فقد كان ثامن إخوته و أخواته لأمه. و الخامس عشر بين أبناء والده (؟) أي أن والده تزوج مرتين وكانت أم بدوي من الزوجة الثانية، و كان والده بتعبيره قوي الشخصية إلى أقصى حد، أين كان شديد القسوة على أولاده و زوجته فهذا إذن هو سبب عنف بدوي و ميله إلى الهجوم لإرباك الخصم، فذلك ما تمرس عليه بين إخوة بلغ عددهم واحدا و عشرين ولدا، فكان عليه أن يشتد في تعامله معهم، وأن يكون مغالطا عالي الصوت [9]

والآن نعود إلى ما كنا بسبيله بعد هذا الاستطراد في تحليل شخصيته، فقد أمضى عامين في مدرسة التحق بها في قريته كمرحلة تحضيرية، ثم دخل مدرسة فارسكور الابتدائية في سنة 1924م. يقول عن نجاحه: (وحصلت في مايو سنة 1929 م على شهادة إتمام الدراسة الابتدائية من مدرسة فارسكور الابتدائية و كان ترتيبي هو الرابع و الخمسون بعد الثلاثمائة 354 من مجموع الحاصلين على الشهادة الابتدائية في القطر المصري و كان

---

[6] – نفس المصدر ، ص12.

[7] – نفس المصدر، ص15.

[8] – انظر سيرة حياتي لبدوي، مثل حديثه عن طه حسين و باول كراوس.

[9] – عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية ،ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 2003م، ص399.

عددهم حوالي المائة ألف)[10]

و في سبتمبر سنة 1929 م التحق بالمدرسة السعيدية الثانوية في الجيزة، و كان بها على النظام الداخلي فأقبل على قراءة أمهات كتب الأدب العربي منها نفح الطيب للمقري [11]، شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري[12]، الحماسة لأبي تمام ...كما استظهر الكثير من القصائد الجاهلية و الأموية و العباسية و الحديثة فتدفق عنده العزف الشعري في نهاية سن الثالثة عشر [(13)]. فراح يختشب الشعر- كما يقول- ثم صار ينْظم قصائد طويلة قي موضوعات شتى وإلى جانب اللغة العربية، كان الاهتمام عنده باللغات الأجنبية مبكرا (ففي نفس الوقت و هو في سن الرابعة عشرة بدأ يقرأ الشعر الانجليزي في نصه الانجليزي)[14]

كما شرع في تعلم اللغة الألمانية في سنة 1932م و هو في سن الخامسة عشرة من عمره في مدرسة راهبات القديس شارل بورومييه في باب اللوقة و الراهبات ألمانيات[15]

أتم دراسته الثانوية و حصل على البكالوريا، قسم أدبي في يونيو سنة 1934م و كان ترتيبه الثاني على جميع طلاب القسم الأدبي في القطر المصري.

ودخل كلية الآداب في الجامعة المصرية لدراسة الفلسفة على غير رغبة والده، الذي كان يريده أن يلتحق بكلية الحقوق و ذلك لتولي مناصب السلطة فيما بعد. فكان من شأن هذا أن غضب عليه والده و قاطعه طوال

---

[10]- بدوي، سيرة حياتي، ص31 .

[11] المقري: أحمد بن محمد بن أحمد بن يحيى، أبو العباس المقري التلمساني، المؤرخ الاديب الحافظ، صاحب (نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب) ولد حوالي سنة 992هـ وتوفي سنة 1041هـ.

خير الدين الزركلي، الاعلام، قاموس لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، بيروت، دار العلم للملايين، ط/15، 2002م، ج1/ص 237.

[12] أبو العلاء المعري: أحمد بن عبد الله بن سليمان ، التنوخي المعري:شاعر فيلسوف، ولد ومات في معرة النعمان من كتبه (لزوم ما لايلزم) و (سقط الزند) و غيرها.ولد سنة 336هـ و توفي سنة 430هـ.

الأعلام، ج1/ص 157.

[13]- بدوي، سيرة حياتي، ص34.

[14] - نفس المصدر، ص34.

[15] - نفس المصدر، ص37.

العام الدراسي الأول ثم عدل عن مقاطعته لما رأى عزمه و إصراره، وخلال هذا العام التجأ إلى الشيخ مصطفى عبد الرازق [16] لتزكية طلبه لمجانية الدراسة و قد حصل عليها [17] وربما لهذا السبب، ما نجده من مكانة خاصة للشيخ مصطفى عبد الرازق عند بدوي حيث أهدى إليه بعض كتبه مثل (الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي) كما ترجم له في موسوعة الفلسفة، و يفيض قي الثناء عليه بقوله: (لكن الجانب العلمي لم يكن أقوى جوانبه، بل الجانب الإنساني. لقد كان النبل كله و المروءة كلها. كان دائما هادئ الطبع، باسم الوجه، لا يكاد يغضب و إن غضب لم يعبّر عن غضبه إلا بحمرة في وجهه و صمت كظيم، لقد كان آية في الحلم و الوقار... و كان آية في الإحسان إلى الآخرين)[18]

حصل بدوي على الليسانس في مايو سنة 1938م، و في أكتوبر سنة 1939م اختار موضوع رسالته للحصول على الماجستير (مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية) ثم عدَّل العنوان إلى (مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة) بإشارة من لالاند و كان المشرف على رسالته، و لما عاد هذا الأخير إلى فرنسا سنة 1940م حول الإشراف إلى كويريه [19]

و يتحدث بدوي بشيء من الزهو عن حصوله على الليسانس فيقول: (و حصلت في مايو سنة 1938م على الليسانس الممتازة في الآداب بالجامعة المصرية (جامعة القاهرة الآن) و كان ترتيبي الأول ليس فقط على قسم الفلسفة، بل على كل أوائل الأقسام الأخرى في الكلية و كذلك كنت في جميع سنوات الدراسة الأربع في كلية الآداب. و لما كنت في السنة الأولى المشتركة بين جميع الطلاب (إذ يبدأ التخصص من السنة الثانية) كان الفارق في الدرجات بيني و بين الثاني كالفارق بين هذا الثاني و بين الثاني عشر) [20]

و تم تعيينه معيدا لقسم الفلسفة في 15 أكتوبر سنة 1938م. فكان يعيد على طلاب الليسانس دروس

---

[16] مصطفى عبد الرازق: المفكر الإسلامي المعروف، ولد سنة 1885م وتوفي سنة 1946م. تخرج بالأزهر وتتلمذ على الشيخ محمد عبده، وأرسل في بعثة إلى باريس، وانتدب للتدريس بليون، وعين وزيرا للأوقاف المصرية، و هو صاحب(تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية).

عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ط/1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2003، ص 390

[17] – بدوي ، سيرة حياتي، ص56/55.

[18] – نفس المصدر، ص61.

[19] – نفس المصدر، ص63.

[20] – نفس المصدر، ص116.

لالاند في مناهج البحث كما كان يُدرّس (مقال المنهج) لديكارت[21]–[22]

و في سنة 1939م كان أول إنتاج لعبد الرحمن بدوي و هو كتاب (نيتشه) و بعد ظهور هذا الكتاب بستة أشهر صدر كتابه الثاني و هو (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) و توالت تآليفه بعد ذلك تباعا [23]

وفي نفس الوقت كان يُعد رسالته للماجستير و قد نوقشت سنة 1941م يقول: (ثم تمت مناقشة الرسالة قي شهر نوفمبر سنة 1941م وحصلت على الماجستير بتقدير ممتاز و كان أعضاء اللجنة هم، الشيخ مصطفى عبد الرازق و د.طه حسين[24] ود. إبراهيم مدكور. و دارت المناقشة بالفرنسية والعربية)[25]

كان عبد الرحمن بدوي مولعا باللغات الأجنبية و كان اهتمامه بـها مبكرا. فإلى جانب اللغتين الإنجليزية والألمانية كان يتقن اللغة الفرنسية و كان يعد رسالته بها و كان المشرف عليها فرنسيا (لالاند) [26] كما كان يتقن لغات أخرى غيرها بشهادة معاصريه حيث يقول حسن حنفي [27]: (المعرفة بعديد من اللغات الأجنبية الحية كالفرنسية، الألمانية، الإسبانية، الإيطالية و الإنجليزية في الغرب، و الفارسية و التركية في الشرق، أو القديمة

---

[21] – ديكارت: فيلسوف فرنسي مشهور صاحب (الشك المنهجي) و صاحب مقولة (الكوجيتو) و إلى جانب كونه فيلسوفا فهو عالم طبيعي و فيزيائي و رياضي ولد سنة 1596م و توفي سنة 1650م.

انظر زكي نجيب محمود وآخرون ترجمة ، الموسوعة الفلسفية المختصرة، االقاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1963م، ص 138.

[22] – بدوي ، سيرة حياتي، ص118/117.

[23] – نفس المصدر، ص155/152.

[24] طه حسين: كاتب و مفكر مصري، لقب بعميد الأدب العربي، درس في جامعة الأزهر، و انتقل إلى فرنسا فتحصل على الدكتوراه في علم الاجتماع، ترأس الجامعة المصرية، و تقلد وزارة الثقافة قبل العهد الجمهوري، هو كاتب غزير الإنتاج من أهم كتبه: الأيام، في الشعر الجاهلي، = حديث الأربعاء و غيرها. ولد سنة 1889م و توفي سنة 1973م.

السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ط1 بيروت، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، 2010 ص64.

[25] – بدوي ، سيرة حياتي، ص152.

[26] – مجموعة من الباحثين، دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي ، ط1، بيروت: دار المدار الاسلامي، 2002م ، ص70.

[27] حسن حنفي: مفكر مصري درس الفلسفة في جامعتي القاهرة و السوربون في فرنسا، له إنتاج غزير يتوزع ما بين التأليف الأكاديمي و التأسيس النظري و الترجمة و الكتابة الصحافية، من أهم كتبه: التراثو التجديد، من العقيدة إلى الثورة و غيرها، ولد عام 1935م.

أعلام الفكر العربي ص 32.

كاليونانية واللاتينية.)[28]

و بعد ثلاث سنوات من مناقشة رسالته للماجستير، نوقشت رسالته للدكتوراه و ذلك في 29 مايو سنة 1944م و كان عنوانها (الزمان الوجودي) و فيها عرض مذهبه الوجودي، و اشترك في مناقشة الرسالة كل من الشيخ مصطفى عبد الرازق و الدكتور طه حسين و الأستاذ باول كراوس–[29]

و كان من المناقشين كذلك الدكتور علي عبد الواحد وافي و عميد الكلية حسن إبراهيم إلا أن بدوي لم يشر إليهما و ربما كان هذا بسبب خلافه مع علي عبد الواحد وافي حيث يقول أنيس منصور: (...و لكن ضايقهم د. علي عبد الواحد وافي أستاذ علم الاجتماع الذي لم يكن يطيق عبد الرحمن بدوي و لا فلسفته الألمانية و لا غروره و غطرسته... و كيف أن عبد الرحمن بدوي اختلف مع د. علي عبد الواحد وافي على نطق اسم العالم الكبير دوركايم[30] ؟ فعلي عبد الواحد وافي ينطقه كما نكتبه هكذا. و كان عبد الرحمن بدوي ينطقه دوركهايم و كان هذا الخلاف الصغير يشير إلى خلافات أكبر لم نكن نعرفها في ذلك الوقت)[31]

و على خلاف الدكتور علي الواحد وافي (أعلن طه حسين أن عبد الرحمن بدوي هو أول فيلسوف مصري)[32]

كما أن باول كراوس قال إن الرسالة تجتاز القرون لتلحق بكبار الفلاسفة و المتكلمين في القرون الثالث والرابع و الخامس و السادس للهجرة [33]

سافر بدوي بعد ذلك إلى بيروت بناء على دعوة لإلقاء محاضرات بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي سنة

---

[28] – بدوي ، سيرة حياتي، ص 28 و انظر: أنيس منصور ، في صالون العقاد كانت لنا أيام، ط/ 1، بيروت/القاهرة،دار الشروق، 1983م، ص120/119.

[29] – بدوي، سيرة حياتي، ص 178.

[30] دوركايم: عالم اجتماع فرنسي، أسهمت نظرياته و كتاباته في إرساء أسس علم الاجتماع الحديث، ولد سنة 1858م و توفي سنة 1917م.

مجموعة من الباحثين، الموسوعة العربية العالمية: ، ط2، الرياض: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر و التوزيع 1999م، ج10/ ص460).

[31] – أنيس منصور، في صالون العقاد كانت لنا أيام ، ط1، بيروت/القاهرة: دار الشروق، 2000م ، ص120/119.

[32] – نفس المرجع السابق، ص119.

[33] –بدوي، سيرة حياتي، ص179.

1947م، و نظرا للنجاح الذي لقيته تلك المحاضرات التي ألقاها، دعته المدرسة العليا للآداب في بيروت للتدريس فيها ابتداء من العام الجامعي (1947/ 1948م) و وافقت كلية الآداب بمصر على انتدابه[34]

أعلن في ربيع سنة 1950م عن إنشاء جامعة أطلق عليها اسم (جامعة إبراهيم باشا الكبير) ضمت ثلاث كليات جديدة هي كلية الآداب و كلية الحقوق و كلية الطب [35] و كان انتقال بدوي إلى كلية الآداب في (جامعة إبراهيم باشا الكبير)(جامعة عين شمس فيما بعد) في 19 سبتمبر سنة 1950م حيث صار رئيسا لقسم الفلسفة والاجتماع. ثم تقدم لترشيح نفسه للحصول على (وظيفة أستاذ الفلسفة و تاريخها) و تقدم معه أحمد فؤاد الأهواني[36] و زكي محمود نجيب[37] و قررت اللجنة أن أحق الثلاثة هو
عبد الرحمن بدوي، و كانت اللجنة مؤلفة من د.أبو العلا عفيفي و د.إبراهيم مدكور و د. عثمان أمين و عُرض تقرير اللجنة على مجلس الكلية فقرر ترشيح بدوي لمنصب أستاذ ذي كرسي (للفلسفة و تاريخها) بكلية الآداب و كان ذلك في شهر ديسمبر سنة 1956م.

إلا أن مباشرته للمنصب الجديد كانت بعد عودته من سويسرا سنة 1958م. حيث عُيّن في يناير سنة 1956م مستشارا ثقافيا و رئيسا للبعثة التعليمية في سويسرا، و كانت مهمته إلقاء محاضرات عامة في الجامعات السويسرية للتعريف بالثقافة المصرية و العربية و الإسلامية[38].

يقول بدوي عن الفترة التي قضاها بعد ذلك في مصر من سنة 1960إلى 1966م (في وسط هذا الظلم والظلام الذي خيم على مصر في عهد جمال عبد الناصر، لم يكن أمامي غير البحث العلمي و الإنتاج الفكري

---

[34] – نفس المصدر السابق، ص160/159.

[35] – نفس المصدر ، ص 225.

[36] أحمد فؤاد الأهواني: عالم بالفلسفة وعلم النفس، مصري تخرج بالجامعة المصرية سنة 1929م وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة القاهرة (1943م) من تآليفه (فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط) و (معاني الفلسفة).ولد سنة 1908م وتوفي سنة 1970م.

الأعلام للزركلي، ج1/ص196.

[37] زكي نجيب محمود: مفكر مصري، درس الفلسفة في انجلترا، و درس الفلسفة في الجامعات المصرية و الكويتية، من كتبه: خرافة الميتافيزيقا، تجديد الفكر العربي و غيرها، ولد عام 1905م و توفي 1993م.

أعلام الفكر العربي، للسيد ولد أباه، ص53.

[38] – بدوي ، سيرة حياتي، ص 229/226/225.

أُكب عليهما وأستغرق نشاطي فيهما فأقبلت على الجبهات الثلاث في ميدان عملي، التأليف والترجمة، وتحقيق النصوص العربية القديمة في الفلسفة فكانت الفترة من سنة (1960م/ 1966م) من أخصب فترات إنتاجي)[39]

و كان بدوي في هذه الفترة يتعرض لمضايقات من مباحث الشرطة، يستدعى بين الفينة و الأخرى فيضطر للذهاب إلى مقرهم في مباحث الجيزة.

كما كان الشيوعيون – وهو عدو لدود لهم – بعد أن صار لهم السلطان في مصر متوثبين دائما للهجوم عليه بشتى الطرق، مرة بدعوى أنه ممن يكتبون في مجلة (حوار)... ومرة بدعوى أنه من أكبر المساهمين في إحياء ذكرى الغزالي[40] و الاحتفال بها (دمشق في مارس– أبريل سنة 1961 ...).

و وسط هذه الهموم و المضايقات دعته كلية الآداب و معهد الدراسات الإسلامية في جامعة باريس إلى إلقاء محاضرات خلال الفصل الدراسي الثاني من العام الدراسي (1966/ 1967م)[41] و يقول بدوي عن هذه الدعوة التي وُجهت إليه من باريس، (ووجدت في هذه الدعوة وسيلة النجاة من هذا الكابوس الرهيب الذي كنت أعيش فيه في مصر، و عزمت على أن يكون سفري هو (الهجرة) بالنسبة لي. و كانت هجرتي في يوم الأحد التاسع عشر من شهر فبراير سنة 1967م)[42] و بعد هزيمة مصر في حرب 1967م و إحكام جمال عبد الناصر الخناق على المصريين كان بدوي آنذاك في فرنسا، فقرر الإقامة خارج مصر لمدة طويلة. و من أجل ذلك كتب إلى الجامعة الليبية و مقرها في بنغازي يسألها هل من الممكن تعيينه أستاذا للفلسفة بكلية الآداب التابعة لها فأجابته بالقبول و كان ذلك في مايو سنة 1967م. و من باريس سافر إلى بنغازي في ليبيا يوم الأحد العاشر من سبتمبر سنة 1967 م، و في كلية الآداب بالجامعة الليبية كان أستاذا للفلسفة من سبتمبر سنة 1967م ثم رئيسا لقسم الفلسفة من سبتمبر 1969م حتى مايو سنة 1973م[43].

و بعد الانقلاب الذي حدث في ليبيا سنة 1969م، تغيرت الأجواء هناك خاصة من الناحية الأمنية حيث

---

[39] – نفس المصدر، ص .362

43- الغزالي: حجة الإسلام أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي ولد سنة (450هـ و توفي سنة 505هـ)، كتبه نحو من مائتي كتاب، منها (إحياء علوم الدين) و (تهافت الفلاسفة) و (فضائح الباطنية) و غيرها.

عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية،ط1 القاهرة: مكتبة مدبولي 2003، ص443.

[41] – بدوي ، سيرة حياتي، ص 382/381.

[42]– نفس المصدر، ص 382.

[43] – أنظر سيرة حياتي، ج/2 ص106/105.

صار كل شيء تحت الرقابة، حتى العلم و العلماء. في هذه الأجواء اعتقل عبد الرحمن بدوي في الثامن عشر من أبريل سنة 1973م بسجن الكويفية فقضى فيه سبعة عشر يوما ثم أُطلق سراحه، و يرجع الفضل لإطلاق سراحه إلى الرئيس أنور السادات[44] ذلك أنه كان شديد الإعجاب بكتاب بدوي عن (نيتشه)[45]–[46].

و بعد إطلاق سراحه أمروه بمغادرة ليبيا فعاد إلى وطنه مصر و بقي فيه من 8 مايو حتى 7 يوليو سنة 1973م [47].

و قد كانت إقامته بمصر قصيرة حيث يقول أنه لم يلحظ تغيرا كبيرا من النوع الذي كان يظنه (الثورة التصحيحية)– كما سُميت– و مما زاده ضيقا، قانون الإصلاح الزراعي الثالث الصادر في 1969م و الذي نص على الحد الأقصى للملكية الزراعية خمسين فدانا للفرد، يقول: (و لقد طبق هذا القانون و استولى الإصلاح الزراعي على 25 فدانا من أملاكي ... و لم أحصل على مليم واحد تعويضا على ما استولوا عليه من أملاكي الزراعية)[48].

و في هذه الفترة القصيرة التي أقامها بمصر جاءته دعوة من المشرفين على مؤتمر المستشرقين الذي سيعقد في باريس، و سرعان ما لبى الدعوة مبتهجا و سافر إلى باريس في يوم 7 يوليو سنة 1973م.[49]

و من باريس سافر إلى طهران في 14 سبتمبر سنة1973م على إثر دعوة تلقاها من هناك للمشاركة في مؤتمر

---

[44] أنور السادات: محمد أنور السادات، رئيس مصرن ولد سنة 1918م تولى رئاسة الجمهورية بعد وفاة الرئيس جمال عبد الناصر سنة 1970م، اغتيل سنة 1981م أثناء عرض عسكري احتفالا بذكرى حرب أكتوبر عام 1973م.

الأعلام للزركلي، ج6/ ص 128.

[45] نيتشه: فردريك نيتشه، فيلسوف ألماني ولد سنة 1844م و توفي سنة 1900م، وقد أثر نيتشه تأثيرا عميقا على فلسفة القارة الأوروبية وأدبها وخاصة في ألمانيا وفرنسا.

الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص374.

[46] – انظر : بدوي، سيرة حياتي، ج2، ص248.

[47] – انظر نفس المصدر، ج2، ص253.

[48] – نفس المصدر، ج2، ص254.

[49] – انظر نفس المصدر، ج2، ص256.

أبى الريحان البيروني و كانت مشاركته ببحث عن (البيروني و الفلسفة اليونانية).[50]

و بعد نهاية المؤتمر بقي بدوي بطهران كي يستفيد مما كانت تزخر به من نفائس المخطوطات العربية التي تهمه و كانت هذه فرصة للاطلاع عليها، و شجعه على مواصلة الإقامة هناك، الرعاية الكبيرة التي حضي بها من جانب العلماء و الأساتذة في طهران[51]

و لما علمت كلية (إلهيات و علوم إسلامي)(الإلهيات و العلوم الإسلامية) إحدى كليات جامعة طهران بأنه واصل الإقامة في طهران عرض عليه عميدها الدكتور محمد محمدي أن يكون أستاذا في تلك الكلية لمدة عام، ابتداء من أول ديسمبر سنة 1973م فوافق على هذا العرض حتى تتاح له الإقامة الكافية في طهران لدراسة ما يود دراسته من مخطوطات، و حتى تكون له تجربة حية مع الجو الجامعي في إيران.[52]

و في ربيع سنة 1974م تعاقد مع جامعة الكويت وذهب إليها في أوائل سبتمبر و حدث هذا التعاقد مع جامعة الكويت قبل التوقيع على عقد العمل مع جامعة طهران سنة أخرى أو أكثر، لكن هذه الدعوة من جامعة الكويت كانت مشفوعة بذكر قيمة المرتب، وهو مرتب يزيد عن الذي كان يتقاضاه في جامعة طهران بثلاث مرات أو يزيد فآثر تلبية دعوة جامعة الكويت، و هكذا غادر إيران.[53]

و مكث بالكويت حتى سن التقاعد، و بعد ذلك استقر به المقام في باريس و قد اختارها مكانا للإقامة[54] إلى أن توفي سنة 2002م، وقد توفي في مصر.[55]

ج/ البيئة العلمية والثقافية في مصر آنذاك:

ولد بدوي في الربع الأول من القرن العشرين و قضى شطر حياته الأول في مصر، نهاية الربع الأول وكامل الربع الثاني إلا عامان قضاهما في لبنان، من 1947م إلى 1949م، و معظم الربع الثالث إلا عامان قضاهما في سويسرا كمستشار ثقافي، ثم ترك مصر في سنة 1967م.

---

[50] –انظر نفس المصدر، ج2، ص258.
[51] – انظر سيرة حياتي ،ج2، ص262/263.
[52] – انظر نفس المصدر، ج2، ص266.
[53] – انظر نفس المصدر، ج2، ص380.
[54] – أنظر دراسات حول عبد الرحمن بدوي، مجموعة من الباحثين، ص153.
[55] – في حديث مع المشرف (عمار طالبي) أكد لي أن بدوي توفي بمصر.

وقد تحصل على كل ألقابه العلمية في مصر (الليسانس فالماجستير فالدكتوراه) كما ترقي في وظائف الجامعة بمصر (أستاذ معيد فرئيس قسم للفلسفة و الاجتماع فأستاذا ذا كرسي للفلسفة و تاريخها). مما يعني أن أهم فترة في تحصيله و تكوين شخصيته العلمية كانت بمصر، و المكانة التي بلغها بدوي في الفلسفة و علومها تدفعنا حتما لاستقصاء الخلفيات التي كانت وراء بزوغ شخصية فلسفية من هذا الحجم في مصر، و ما هي الأجواء الفكرية والثقافية التي كانت سائدة في مصر و في جامعاتها آنذاك.

و قبل أن نتحدث عن الفترة التي عاصرها بدوي لابد من الرجوع شيئا إلى الوراء لنتبيّن ماهية تطور التعليم في مصر فقد (ظهر التعليم النظامي الحديث في مصر عام 1832م بإيعاز من رفاعة الطهطاوي[56] الذي قام بتنظيم مدارسه المختلفة (الابتدائية و التجهيزية و الخصوصية) على غرار النظم الفرنسية) و كان ذلك وراء الإرهاصات الأولى لتعليم البنات ... و إنشاء ديوان المدارس عام 1832م و كذا وراء تعميم التعليم على شتى طبقات الشعب (الذي أصدر به الخديو سعيد مرسوما نحو عام 1854م بعد عودة رفاعة من منفاه) و قد تزايدت المدارس النظامية و الفنية في عهد إسماعيل بتوجيه من علي مبارك[57] الذي نظم لائحة مشروع مكاتب الملة لنشر التعليم الشعبي 1866م في كل مديرية، كما أنشأ مدرسة دار العلوم 1872م لإعداد مدرسين للغة العربية و آدابها ...)[58]

أما في عهد الاحتلال فقد اجتهد الانجليز في سلب مصر ثقافتها و معارفها و حرمانها من التربية. والتخلي عن العلوم و الآداب لإضعاف قواها و جعلها غير قادرة على المقاومة و ذلك بأن أغلقت المدارس، وألغت المجانية و زادت من مصروفات المدارس الثانوية، و أصبح التدريس حتى في المدارس الابتدائية في بعض المواد باللغة الانجليزية، كما نقصت ميزانية وزارة المعارف نقصا فاحشا، فهبط مستوى التعليم، و تحطمت ثقافة مصر.

---

[56] رفاعة الطهطاوي: رفاعة رافع بن بدوي بن علي الطهطاوي، يتصل نسبه بالحسين السبط: عالم مصري، من أركان نهضة مصر العلمية في العصر الحديث، ولد سنة 1801م و توفي سنة 1873م. الأعلام ج3/ص 29.

[57] علي مبارك: علي بن مبارك بن سليمان(1239هـ-1311هـ) الوزير المصري، و المؤرخ العالمي صاحب (الخطط التوفيقية) في عشرين جزءا جرى فيه على نهج المقريزي في خططه فعدد الزوايا و الربط و الخانقاوات و التكايا الصوفية في مصر.
الموسوعة الصوفية، ص 510.

[58] – عصمت نصار، الفكر المصري الحديث بين النقض و النقد (ط1، القاهرة: نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007م)، ص43.

وقد تعالت في هذه الأثناء أصوات مصطفى كامل و عبد العزيز جاويش [59] و لطفي السيد منذ مطلع القرن العشرين تطالب بتعميم التعليم، إيمانا منهم بأنّ حاجة مصر أصبحت ملحة لتعليم السواد الأعظم من أبنائها تعليما أوليا، ما دامت حريصة على المُضي في نهضتها الاجتماعية و الاقتصادية و العقلية.

وفي عام 1917م شكل (علي يكن) الذي كان على رأس وزارة المعارف آنذاك لجنة لدراسة إمكانية وكيفية تعميم التعليم الشعبي الأولي بين طبقات الأمة، أي تعليم السواد الأعظم من أبناء الفقراء الدين والحساب والقراءة و الكتابة باللغة العربية فقط، علما بأن نسبة الأمية عام 1917م كانت نحو 94 بالمائة.

وفي عام 1923م نص الدستور المصري في المادة التاسعة عشرة منه على أن التعليم الأولي إلزامي للمصريين من بنين و بنات و هو مجاني في المكاتب العامة، و في وزارة محمد سعيد عام 1924م بدأ مشروع مجانية التعليم الأولي، و في وزارة علي ماهر [60] عام 1925م شكلت لجنة لإعداد مشروع قانون التعليم الإلزامي و دراسة التعليم الإجباري، و إدراج مادة للتربية الوطنية و الأخلاق ضمن مناهجها، و في عام 1926م أنشئت 762 مكتبا إلزاميا و كانت مدة الدراسة فيها 6 سنوات [61] و كانت هذه القرارات لتعميم التعليم في مصر من حظ بدوي فهو من مواليد هذه الفترة حيث ولد سنة 1917م، و التحق بمدرسة فارسكور الابتدائية سنة 1924م. و ربما لولا هذا التعميم لكان مصيره غير ما هو عليه اليوم، و لكان مثل غيره من أبناء جيله حيث بلغت الأمية كما أشرنا من قبل 94 بالمائة.

أما عن الجامعات فقد أدرك المستنيرون من أخريات القرن التاسع عشر مدى حاجة مصر إلى كلية جامعية على غرار (المدرسة الكلية الأمريكية السورية) في سوريا التي أُنشأت عام 1866م و (كلية عليكرة) في الهند التي

---

[59] عبد العزيز جاويش: عبد العزيز بن خليل جاويش: خطيب، من الكتاب، له علم بالأدب و التفسير، من رجال الحركة الوطنية بمصر. له كتب منها (الإسلام دين الفطرة). ولد سنة 1876م وتوفي سنة 1929م.

الأعلام، ج4/ص 17.

[60] علي ماهر: علي ماهر باشا ابن محمد ماهر باشا، عالم بالقانون الدولي، من رؤساء الوزارات بمصر، و لد وتعلم في القاهرة. تقلد عدة مناصب وزارية.ولد سنة 1882م وتوفي سنة 1960م.

الأعلام ، ج4/ص 321.

[61] – أنظر دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ص46/44.

أُنشئت عام 1875م.

فذهب يعقوب أرتين وكيل وزارة المعارف عام 1884م في كتابه (القول التام في التعليم العام) إلى أنّ التعليم في مصر أحوج ما يكون لجامعة، ذلك لخدمة العملية التعليمية. و على صفحات (الهلال) و(المقتطف) و (اللواء) و (المنار) من عام 1898م حتى عام 1905م، راح المجددون يهيئون الأذهان، و يستنفرون الهمم، و يحثون الأعيان على قبول مشروع الكلية الجامعية و مديد العون لها.

أما الخطوات العملية فقد بدأت عقب دعوة مصطفى كامل لإنشاء جامعة أهلية كما وضع شروطا وتصورات للجامعة التي حبَّذ قيامها، تتلخص في أنها لا تختص بجنس أو دين و ذلك ليبعد عن الأذهان شبح التعصب الديني، و لا يحرم من مساندة أصحاب الأديان الأخرى من المسلمين، مخالفا في ذلك رشيد رضا الذي كان يود أن تكون جامعة إسلامية.

و افتتحت الجامعة يوم 21 ديسمبر 1908م، و في مساء نفس اليوم بدأت أولى محاضراتها في الحضارة الإسلامية، و كانت جامعة فؤاد هي أولى المنابر العلمية المصرية في العصر الحديث التي أدرجت الدراسات الفلسفية ضمن مناهجها، و ذلك منذ العام الأول لإنشائها.

و قد بلغ عدد طلابها في العام الأول لافتتاحها 675 رجلا و 3 سيدات من المصريين و 48 رجلا و 28 سيدة من الأجانب، و من أشهر الذين قاموا بالتدريس في الجامعة في السنوات الأولى من نشأتها) (حفني ناصف[62]، و محمد الخضري [63]، و سلطان محمد، و إسماعيل رأفت، و من الأساتذة الايطاليين نلينو [64] وليتمان،

---

[62] حفني ناصف: أو (محمد حفني) بن إسماعيل ابن خليل بن ناصف: قاض أديب، له شعر جيد، تعلم في الازهر و تقلب في مناصب التعليم، ثم في مناصب القضاء، وعين أخيرا مفتشا أول للغة العربية بوزارة المعارف المصرية. من مؤلفاته (تاريخ الادب او حياة اللغة العربية) ولد سنة 1856م و توفي سنة 1919م.

الأعلام ج2/ص 265.

[63] محمد الخضري: عبد الحميد، أديب مصري أحد الذين حملوا راية أدباء الأقاليم في مصر، توفي سنة 1990م.

الأعلام: ج6/ ص 148.

[64] نلينو: – كارلو الفونسو نلينو: مستشرق ايطالي ولد بمدينة طورينو سنة 1872م، كانت له شهرة واسعة في ايطاليا ، فمنحته وزارة المعارف الايطالية مكافاة دراسية لكي يدرس في القاهرة سنة 1893م ولما عاد الى بلاده سنة 1894 شغل كرسي اللغة العربية في جامعة بلرمو و ظل به حتى سنة 1913م، وكان نلينو مهتما بالدراسات العربية وحدها دون غيرها من الدراسات الشرقية. وقد شغل مناصب عديدة منها تعيينه عضوا في المجمع اللغوي سنة 1932مبالجامعة المصرية.

ودهيلوني، و الفرنسي المسيو لومونييه، و الانجليزي المستر جيل، و كلهم من أعلام المستشرقين[65]

فقد كان أساتذة الجامعة المصرية مزيجا من المصريين و الأجانب من مختلف جنسيات أوروبا، وكانوا من كبار المستشرقين، و كان بدوي ممن درس على كثير منهم و تأثر بهم أكثر مما تأثر بأساتذته المصريين، وربما يرجع هذا إلى المستوى العلمي لدى هؤلاء، الذي كان و لا شك يفوق بكثير مستوى الأساتذة المصريين، فهم حديثي عهد بالجامعة والتدريس فيها بينما نظراؤهم نشئوا في جامعات أوروبا التي لها من التقاليد العلمية والأكاديمية ما لا عهد لهم به.

إلا أن هذا ليس قاعدة عامة بل هناك من الأساتذة المصريين من يضاهي هؤلاء المستشرقين بل و يفوقهم كأمثال الشيخ مصطفى عبد الرازق، و قد يرجع تفوق هؤلاء الأساتذة المصريين إلى سفرهم لأوروبا في بعثات علمية.

و قد كانت أولى البعثات العلمية في عهد محمد علي منذ عام 1813م إلى (إيطاليا و فرنسا و النمسا وانجلترا) ثم البعثات التي أرسلها إسماعيل منذ عام 1863م حتى نهاية عهده إلى باريس، لكن هذه البعثات قد عنيت جد العناية بدراسة العلوم العسكرية و المعارف العملية العلمية دون الأدبية النظرية، لكن الجامعة الأهلية (1908م/ 1925م) قد استطاعت أن توازن بين شتى أروقة الثقافة، فجمعت في بعثاتها، الدراسات النظرية والعملية، فقد أرسلت الجامعة قُبَيْل افتتاحها أحد عشر طالبا، إلى انجلترا و فرنسا و سويسرا لدراسة العلوم الحديثة، و ذلك لإعداد فريق منهم للتدريس بها باللغة العربية، و من أوائل المبعوثين) (محمد حسن، و محمد صادق جوهر، لدراسة العلوم الطبيعية بلندن، و سيد كامل لدراسة التاريخ، و محمد توفيق الشاوي و محمد عزمي لدراسة فلسفة الأخلاق و السياسة و القانون، و محمد كامل لدراسة الطب الشرعي و الكيمياء الطبيعية، و منصور فهي لدراسة الفلسفة و حسن الديواني لدراسة وظائف الأعضاء.

ذلك فضلا عن البعثات الخاصة الفردية التي رغب أصحابها في دراسة القانون و الفلسفة و الأدب، ونذكر منهم: قاسم أمين[66] و مصطفى كامل، و سعد زغلول، و أحمد لطفي السيد و الشيخ مصطفى عبد الرازق،

انظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين،ط/4، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2003م، ص587/583 .

65 – دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ص64/61.

66 قاسم أمين: : مفكر مصري، من أصل كردي، من علماء الحقوق و الأخلاق و الاجتماع و الفلسفة العقلية، تعلم في المدارس الوطنية في القاهرة ثم ذهب إلى فرنسا و درس الحقوق، من أهم كتبه: (تحرير المرأة) و (المرأة الجديدة) ولد سنة 1865م و توفي سنة 1908م.

ومحمود عزمي، وعبد العزيز جاويش، و غيرهم من بناة النهضة، وقادة الفكر الذين حرصوا على دراسة القانون والفلسفة و مناهج التربية الحديثة ليقيموا عليها برامجهم التنويرية، و مشروعاتهم الإصلاحية[67]

وكان هؤلاء الموفدين في بعثات علمية إلى أوروبا ممن عاصرهم بدوي ودرس على بعضهم في الجامعة المصرية كالشيخ مصطفى عبد الرازق، وكانت بعثات الجامعة المصرية أولى البعثات التي أدرجت دراسة الفلسفة في برامجها، مما هيّأ الجو في هذه الجامعة لدراسة فلسفية أكاديمية
متعمقة، أفاد منها بدوي أيّما إفادة .

وإلى جانب هذه البعثات العلمية إلى أوروبا انتشر في مصر التعليم الأجنبي حيث كان للمدارس الأجنبية دور لا يمكن إغفاله في نقل المعارف الأوروبية من جهة، وفي تشكيل العقلية الأرستقراطية و البورجوازية التي كانت تقبل عليها من جهة أخرى.

ويبدو ذلك واضحا في طورها العلماني – الذي بدأ منذ أخريات القرن التاسع عشر و بدايات القرن العشرين – ذلك الطور الذي اضطلع بغرس الثقافات و العلوم الأوربية في المجتمع المصري بمنأى عن الدين. [68]
و كان بدوي على اتصال بهذه المدارس الأجنبية حيث تعلم عدة لغات أوروبية وأتقنها في مصر قبل سفره إلى أوروبا. فقد تعلم الألمانية و الإيطالية والفرنسية في هذه المدارس الأجنبية، إلى جانب الإنجليزية واليونانية واللاتينية في المدارس النظامية و في الجامعة، و قد أعدّ رسالته للماجستير باللغة الفرنسية.

وقد أثّر هذا التعليم العلماني وهذه المدارس الأجنبية في شخصية بدوي. فهو لم يتلق ثقافة دينية بمعنى الانتماء والشعور، وإنما كان اتصاله بالثقافة الدينية والدراسات الإسلامية من منظور علمي أكاديمي بحت.

(كما كانت حركة الترجمة واسعة الانتشار، ولعبت دورا هاما في الحياة الثقافية والفكرية في مصر، و يعود تاريخ بداياتها إلى عهد محمد علي الذي قام بتكليف كل الطلبة المبعوثين الذين أوفدهم إلى أوروبا، بترجمة المصنفات التي أخذوا عنها إلى العربية والتركية. وفي عام 1835م استجاب لدعوة رفاعة الطهطاوي الذي يُعَد الأب الروحي لهذا الفن في النهضة لإنشاء مدرسة المترجمين التي أصبحت مدرسة الألسن عام 1836م .

و قد بلغ عدد الكتب التي تُرجمت في النصف الأول من القرن التاسع عشر 261 كتابا وقد تصدرت الكتب العلمية – البحتة منها والعملية التطبيقية – قوائم الكتب المترجمة.

انظر المعاصرون، محمد كرد علي ،ط2، بيروت: دار صادر 1993 ص 290.

[67] – عصمت نصار، الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد، ط/1، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،2007م ص30/29.

[68] – نفس المرجع، ص30.

أما عن الكتب المترجمة التي ظهرت في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فقد بلغ عددها 543 كتابا و طغت كتب العلوم الاجتماعية و الأدبية والفلسفية على غيرها.

و تطورت هذه الحركة و ازدهرت مع أخريات العقد الأول من القرن العشرين، وجمعت بين جمعيات التعريب الرسمية و الأهلية، والجهود الفردية، وكانت جميعها تهدف إلى نشر الثقافات الأجنبية بين الجمهور، ومد المثقفين بزاد جديد من الثقافة يعينهم على الإبداع و النقد و التعرف على آراء المستشرقين في الثقافة العربية، والتعقيب عليها، و تزويد اللغة العربية بالمصطلحات المعربة لإثرائها و تطويرها، و إثبات أنها قادرة على مواكبة الحضارة و تمكين من يجهلون اللغات الأجنبية من الاطلاع على ثقافات الأمم الأخرى.

ونذكر من الجهود الفردية التي ازدهرت منذ مطلع القرن العشرين، و بخاصة في الفلسفة:

أحمد لطفي السيد الذي قام بترجمة (الأخلاق و السياسة و الكون و الفساد) لأرسطو [69] و طه حسين الذي ترجم (نظام الأثينين) لأرسطو (و الواجب) لجون سيمون، و (روح التربية) لجوستاف لوبون، و أحمد فؤاد الأهواني[70] الذي ترجم (مباهج الفلسفة) لول ديورانت و (إيساغوجي) لفرفريوس، و عثمان أمين الذي ترجم (مبادىء الفلسفة) لديكارت و (مستقبل الإنسانية) لكارل ياسبرز و (في الفلسفة والشعر) لمارتن هيدجر [71] و(التأملات في الفلسفة الأولى) لديكارت، و(مشروع السلام الدائم) لكانت[72]

---

[69] أرسطو: فيلسوف يوناني ولد سنة 384ق.م و توفي سنة 322ق.م و هو تلميذ أفلاطون، له مؤلفات كثيرة في مختلف الفروع (السياسة، الأخلاق، المنطق، ....) و اشتهر كثيرا بنظرياته و مقولاته التي جعلت منه فيلسوفا عظيما.
انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة، ص32.

[70] أحمد فؤاد الأهواني: عالم بالفلسفة وعلم النفس، مصري تخرج بالجامعة المصرية سنة 1929م وحصل على الدكتوراه في الفلسفة من كلية الآداب بجامعة القاهرة (1943م) من تآليفه (فجر الفلسفة اليونانية قبل سقراط) و (معاني الفلسفة).ولد سنة 1908م وتوفي سنة 1970م.
الأعلام ج1/ص196.

[71] هيدجر : مارتين هايدجر، فيلسوف ألماني، كان له تأثير كبير في فلاسفة أوروبا القارية (البلدان الأوروبية فيما عدا المملكة المتحدة) و أمريكا الجنوبية، و اليابان، كان عمله محاولة لتفهم طبيعة الوجود، من أهم مؤلفاته (الوجود و الزمن) و (ما فلسفة ما وراء الطبيعة).ولد سنة 1889م و توفي سنة 1976م).
الموسوعة العربية العالمية: ج26/ ص 53.

[72] كانت: ايمانويل كانط (أو كنت) فيلسوف ألماني؛ الموضوع الرئيسي لكتابه (نقد العقل المحض) هو الطبيعة و حدود المعرفة الإنسانية، ولد سنة 1724م و توفي سنة 1804م.
الموسوعة العربية العالمية: ج19/ ص 97.

ولا شك أن حركة الترجمة الواسعة التي عاصرها بدوي كان لها أثرها في تكوين شخصيته العلمية ووجهته في الدراسة والبحث ، إذ نجده من المشاركين فيها حيث كان من أُولَيات نتاجه الفكري، ترجمة أبحاث لبعض المستشرقين في (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) و هو ثاني مؤلَّف له بعد كتابه عن (نيتشه)، و صار بعد ذلك من كبار المترجمين عن اللغات الأوروبية، الحديثة منها و القديمة.

أما الفلسفة و علومها علي وجه الخصوص و هي ما يعنينا بالدرجة الأولى في هذا البحث فقد استقامت على عودها منذ أواخر القرن التاسع عشر (على أيدي (هواة) يتناولون الأمور تناولا فلسفيا دون أن يتخذوا من الفلسفة ذاتها موضوعا في الجامعات بل و في بعض صفوف المدارس الثانوية.

فمن هؤلاء الهواة الذين مهدوا الطريق قبل ظهور الدراسة الفلسفية المتخصصة: جمال الدين الأفغاني في رده على الدّهريّين و محمد عبده [73] في شرحه لمفاهيم العقيدة الإسلامية على أساس المنطق العقلي و أحمد لطفي السيد في قيادته لحركة التنوير و طه حسين في إدخاله للمنهج العقلي في الدراسات الأدبية، و عباس محمود العقاد[74] في دعوته إلى مسؤولية الفرد أمام عقله في فكره و عقيدته.

ثم نشأت بعد ذلك الجامعات، فنشأ بأقسام الفلسفة فيها دراسات من نوع آخر عند متفلسفة المفكرين، فلم يعد الأمر هنا مقصورا على أن يصطبغ الفكر بصبغة فلسفية، بل جاوز ذلك إلى البحوث الأكاديمية التي تناولت نشر التراث الفلسفي نشرا محققا، كما تناولت نقل المذاهب الفلسفية الغربية قديمها و حديثها، نقلا اكتفي بالترجمة حينا وأضاف إلى الترجمة تعليقا و نقدا حينا أخر. و أخيرا تناول التأليف في شتي الموضوعات الفلسفية، تأليف قد يقتصر علي مجرد عرض الفكرة عرضا علميا، و قد يزيد على ذلك بأن يجيء معبرا عن مذهب خاص يذهب إليه المؤلف[75]

---

[73] محمد عبده: :الإمام محمد غبدهبن حسن خير الله (ولد سنة 1226هـ وتوفيسنة 1323هـ) مفتي الديار المصرية و صاحب الدعوة إلى الإصلاح والتجديد في الإسلام، أصدر مع جمال الدين الأفغاني جريدة العروة الوثقى في باريس.

الموسوعة الصوفية ، ص399 .

[74] عباس محمود العقاد: عباس بن محمود بن إبراهيم بن مصطفى العقاد: إمام في الادب، مصري، من المكثرين كتابة وتصنيفا مع الإبداع. من كتبه (الله)، و سلسلة العبقريات وغيرها. ولد سنة 1889م و توفي سنة 1964م.
الأعلام ج3/ص 266.

[75] – زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية ، ط1، بيروت/القاهرة: دار الشروق، 1979م، ص:18/7.

كانت طريقة الاختيار و العرض للمذاهب الفلسفية تكشف عن مذاهب الدراسين و اتجاهاتهم كشفا صريحا أحيانا أو متضما أحيانا أخرى فما من مذهب رئيسي من المذاهب المعاصرة، أو من المذاهب التقليدية إلا وقد وجد له من بين فلاسفة مصر نصيرا.

ولعلّ يوسف كرم أن يكون في مقدمة أنصار المذهب العقلي و قد بسط وجهة نظره الفلسفية في كتابين هما (العقل والوجود) و (الطبيعة و ما بعد الطبيعة) وزكي نجيب محمود [76] كان من أنصار الوضعية المنطقية ويتجلى ذلك في كتابه (نحو فلسفة علمية). كما قام من فلاسفة مصر من يوجه دعوته إلى الاهتمام بالروح وقد حمل هذه الأمانة العلمية الدكتور عثمان أمين و أطلق على مذهبه اسم (الجوانية) أثارة منه إلى التفرقة بين ما هو ظاهر وما هو باطن .

على أن الاتجاه الروحي يظهر أقوى ما يظهر في (التصوف) حين لا يقتصر أصحابه على اتخاذه موضوعا للدراسة فحسب. بل يصبح عندهم وجهة نظر ينظرون منها إلى الحياة الفكرية كلها و من هؤلاء الدكتور مصطفى حلمي، و له كتابان في هذا المجال (ابن الفارض و الحب الإلهي) و (الحياة الروحية في الإسلام)

وهذا إن دلّ على شيء إنما يدل على تقدم الدراسات الفلسفية في مصر في النصف الأول من القرن العشرين، و كيف أن المهتمين بالفلسفة و علومها صاروا يتبنَّوْن مذاهب بعينها و يبشرون بها و يروجون لها . ولا غرابة أن يكون بدوي إذن من المبشرين (بالوجودية) و من المروجين لها فقد كرس لها رسالته للدكتوراه (الزمان الوجودي).

و هذا الجو العلمي و الثقافي السائد في مصر آنذاك – وبخاصة في الدراسات الفلسفية. يفسر لنا كثيرا من الجوانب الغامضة في حياة بدوي الفكرية و اتجاهه في الدراسات الإسلامية.

د/ مـؤلـفـاتـه وآثـاره:

لـما عين بدوي معيدا في قسم الفلسفة، كلية الآداب سنة 1938م يقول: (لكنى في الوقت نفسه وضعت خطة للإنتاج العلمي فيما أستقبل من عمري. ورسمت هذه الخطة على أساس أن تسير في ثلاثة اتجاهات: الأول هو المؤلفات المبتكرة التي أعبر فيها عن مذهبي في الفلسفة، والثاني هو عرض الفكر الأوروبي على القارئ

العربي، والثالث هو الإسهام في دراسة الفلسفة الإسلامية، على أن يتم العمل في هذه الاتجاهات الثلاثة إما معا وإما على التعاقب، هكذا الشأن بالنسبة إلى الفلسفة وهكذا الشأن أيضا – ولكن بدرجة أقل كثيرا – بالنسبة إلى الأدب بعامة) [77]

فهو يصف أعماله بأنها خطة مرسومة، وقد أدرج فيها دراسة الفلسفة الإسلامية، وهذا مما يعيننا على النظر في هذه الدراسات، في أي نحو سارت و ماذا عالجت وعلى أيّ الجوانب ركزت، فالنظر في هذا كله يساعد على تبين ملامح عامة ورسم خطة شاملة لمنهجه الذي سار عليه في هذه الدراسات.

و إذا كنا في بحثنا هذا سنركز على هذه الدراسات الإسلامية، إلا أنّه لا مانع من إلقاء نظرة – ولو عابرة – على كامل إنتاجه، وقد يتيح لنا هذا استشفاف بعض الأحكام والآراء في الفلسفة الإسلامية، فهو يبثّ آراءه في مختلف مؤلفاته، و يعقد مقارنات بين الفكر الغربي و الفكر الإسلامي.

(وأول ما يبدو من إنتاجه هو هذا الكم الهائل من المؤلفات لدرجة استحالة الاستيعاب والقراءة والاحتواء، فقد جاوزت المائة كتاب، أمكن حصرها وتحليلها، وفي رأيه المائة وعشرين كتابا، و في رأي ناشريه المائة و خمسين كتابا، و لاتساعها بوبها في أبواب : مبتكرات، دراسات، خلاصة الفكر الأوروبي، و دراسات إسلامية و ترجمات (الروائع المائة) بل وفي سلاسل مثل سلسلة الينابيع، وبلغات متعددة، العربية و هي الأكثر و الفرنسية وهي الأقل) [78]

ويضيف حسن حنفي[79] يعلق عليها: (أ- مبتكرات: أي الإبداع وهو الأصغر حجما والأهم كيفا، وتجمع بين الفلسفة والشعر و اليوميات.

ب- دراسات: وتضم خلاصة الفكر الأدبي، ويشمل الدراسات الفلسفية، و المنطق والشعر ومناهج البحث، بل وتضم الترجمة وكأنها دراسات مثل (النقد التاريخي) وهو ليس تأليفا أو دراسة، بل ترجمة كتاب لانجلو دسينوبوس بنفس العنوان. أما خلاصة الفكر الأوروبي، فتشمل دراسة أعلام الفلسفة الحديثة، مثل

---

[77] – سيرة حياتي، ص150.

[78] – دراسات عربية، ص20.

[79] حسن حنفي: : مفكر مصري درس الفلسفة في جامعتي القاهرة و السوربون في فرنسا، له إنتاج غزير يتوزع ما بين التأليف الأكاديمي و التأسيس النظري و الترجمة و الكتابة الصحافية، من أهم كتبه: التراثو التجديد، من العقيدة إلى الثورة و غيرها، ولد عام 1935م
أعلام الفكر العربي ص 32.

نيتشه و اشبنجلر وشوبنهور و شلنج، أو الفلسفة اليونانية مثل أفلاطون [80] وأرسطو (باعتبارهما صيف الفكر اليوناني أي الذروة) مع ربيع الفكر اليوناني (البداية) وخريف الفكر اليوناني مع شقائه (النهاية) وفلسفة العصور الوسطى قبل الانتقال إلى العصور الحديثة، وباعتبار أنها مصدر الغرب الحديث.

ج- دراسات إسلامية: وتشمل التحقيق والتأليف و الترجمة والإعداد، و الإعلان عنها دون ترتيب زماني أو موضوعي، وتشمل الترجمات العربية القديمة لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين [81] الصحيح منها والمنحول، وتحقيق النصوص العربية لابن سينا [82] وابن رشد [83] والغزالي، وأبي يزيد البسطامي [84] والتوحيدي [85] ومسكويه والمبشر ابن

---

[80] أفلاطون: : فيلسوف و معلم يوناني قديم يعد واحدا من أهم المفكرين في تالريخ الثقافة الغربية، أسس في أثينا مدرسة للفلسفة و العلوم عرفت باسم الأكاديمية، و كان الفيلسوف الشهير أرسطو أبرز تلاميذه.أشهر مؤلفاته هي المحاورات منها (الجمهورية، السوفسطائي، ثياتيوس أي (نظرية المعرفة) ولد حوالي 347ق.م)

الموسوعة العربية العالمية: ج2/ ص 400-401.

[81] أفلوطين: : مؤسس المدرسة اليونانية الفلسفية التي تعرف باسم الأفلاطونية المحدثة، يحتمل أن يكون أفلوطين قد ولد في مصر، و التحق بحملة حربية إلى الشرق ليتعلم المزيد عن الفلسفة الهندية، و قضى أفلوطين سنوات حياته الأخيرة في التدريس بروما، كان يكره الكتابة لكنه ألقى 54 محاضرة في ست وحدات؛ كل وحدة تسع محاضرات تسمى التساعيات. ولد حوالي سنة 205م و توفي حوالي سنة 270م.

الموسوعة العربية العالمية: ج2/ ص 403.

[82] ابن سينا: : الحسين بن عبد الله بن سينا، أبو علي، شرف الملك: الفيلسوف الرئيس، صاحب التصانيف في الطب والمنطق والطبيعيات والإلهيات، أشهر كتبه(القانون) في الطب، ولد سنة 370هـ و توفي سنة 428هـ.

الأعلام ،ج2/ص 241.

[83] ابن رشد: : محمد بن أحمد بن محمد بن رشد الأندلسي، أبو الوليد: الفيلسوف من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو و ترجمة إلى العربية و زاد عليه زيادات كثيرة، له تصانيف كثيرة منها (فصل المقال فيما بين الحكمة و الشريعة من الاتصال) و (تهافت التهافت) و غيرها.

الأعلام: ج5/ ص 318.

[84] البسطامي: أبو يزيد الأكبر طيفور بن عيسى(188-261هـ)، من بسطام خراسان، لم تؤثر عنه كتابات في التصوف و لكن أقواله رصدها أصحابه و محبون و خصومه على السواء، و هي تشكل مذهبان في التصوف قالوا فيه إنه الطيفورية.

الموسوعة الصوفية، ص67.

[85] التوحيدي: علي بن محمد العباس التوحيدي، يرجح أنه ولد بين سنتين 310-320هـ في نيسابور أو شيراز، تعلم في بغداد و استقر بها من كتبه (المقابسات) و (الإمتاع و المؤانسة) إلا أنه في أواخر حياته أحرق جميع كتبه و لم ينج منها إلا ما نقل قبل الإحراق، قيل أنه توفي سنة 414هـ.

الموسوعة الصوفية، ص 107 /108.

فاتك، وابن سبعين [86] وأبي سليمان المنطقي، والترجمة لنقل التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ودراسات المستشرقين عن الإنسان الكامل، وعن الخوارج [87]

والشيعة[88] وعن ابن عربي [89] وروح الحضارة العربية، أما التأليف فيشمل تاريخ الإلحاد، والإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وهو أكثر المؤلفات إبداعا وربطا بين التراث الإسلامي والغربي، وحازم القرطاجني وأرسطو ربطا بين التراثين الإسلامي واليوناني، ورابعة العدوية [90]شهيدة العشق الإلهي، ودور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ربطا بين التراث العربي و التراث الغربي. أما الترجمات فتشمل الروائع المائة، ومعظمها ترجمات عن الأدب الرومانسي الألماني شعرا ونثرا وأقلها عن الإسبانية والفرنسية، وتأتى ترجمات أخرى خارج الروائع المائة دون ترقيم، إضافات عامة حتمتها ربما الظروف والمناسبات، تجمع بين الحضارة والفلسفة والفن. وقد كتب موسوعتين بمفرده صدرتا في نفس العام (موسوعة المستشرقين) في جزء واحد و (موسوعة الفلسفة) في جزأين[91]

(وقد يعلن بدوى عن عدة أجزاء تكون سلسلة متصلة، ولا يصدر إلا جزء واحد، مثل الإعلان عن (شطحات الصوفية) ولم يصدر إلا الجزء الأول عن أبي يزيد البسطامي، والإعلان عن (الأصول اليونانية

---

[86] ابن سبعين: : قطب الدين أبو محمد عبد الحق بن محمد بن عبد الحق بن سبعين و لابن سبعين العبارات والإشارات والمريدون والأتباع وطريقته تسمى السبعينية، ولد بالأندلس سنة 613هـ، وبسبب قوله بوحدة الوجود كفره فقهاء المغرب، فلجأ إلى المشرق وجاور بمكة حتى وفاته سنة 669هـ.

الموسوعة الصوفية ص 270.

[87] الخوارج: هي الجماعة التي خرجت على الإمام علي (كرم الله وجهه) بعد وقعة صفين عام (37 للهجرة) قبوله بالتحكيم حقنا لدماء المسلمين.

انظر الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق وزيادة محمد عبد الرحمن المرعشلي ط1، بيروت: دار النفائس، 2003م ، ص167 .

87 الشيعة: هم الذين شايعوا عليا (رضي الله عنه)وقالوا إنه الإمام بعد رسول الله، و اعتقدوا إن الإمامة لا تخرج عنه و عن أولاده.

انظر، الجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق وزيادة محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط/1، بيروت، دار النفائس، 2003م، ص205 .

[89] ابن عربي: أبو بكر محمد ابن علي، و تنعته الصوفية بأنه الشيخ الأكبر. ولد بالأندلس سنة 560هـ و توفي بدمشق سنة 638هـ،لابن عربي نحو الأربعمائة كتاب، أشهرها موسوعته الكبرى في التصوف التي أطلق عليها اسم (الفتوحات المكية).

الموسوعة الصوفية، ص 404/ 405 .

[90] رابعة العدوية: : أم الخير، رابعة بنت إسماعيل العدوية ، البصرية مولاة آل عتيك، المتوفية نحو سنة 185هـ، صوفية معروفة روى شعرها خلق كثير.

الموسوعة الصوفية ص 227.

[91] – دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ص22/21.

للنظريات السياسية في الإسلام)، و لم يصدر إلا الجزء الأول. و بذلك على أن المشروع البحثي للفيلسوف الشامل في بدايته كان متشعب الاتجاهات بين التأليف والترجمة والتحقيق والإعداد، أو بينها جميعا، وكان ما زال متحركا في كل هذه الاتجاهات، طموحا للغاية أكثر مما تتسع له حياة فرد واحد، و لكن هذه هي طبيعة المشاريع الفكرية الكبرى)[92]

ورغم أن بدوي لم يحقق بعض ما كان ضمن مشروعه المعلن عنه إلا أنّـــــه راض تمام الرضا عما حققه إذ يقول: (والآن وقد تجاوزت كتبي المائة والعشرين استطيع أن أقول بكل فخر واعتزاز إنني حققت هذه الخطة تحقيقا كاملا)[93]

لكن رغم هذا الفخر والاعتزاز، فهو يعترف بأن عمره مضى دون أن يستطيع تحقيق كل ما كان يصبو إليه وما كان قد خطط له، خاصة فيما يتعلق بمذهبه في الفلسفة حيث يقول: (و قد كان عليَّ بعد هذا المخطط الذي عرضته في رسالة الدكتوراه (الزمان الوجودي) أن أتناول موضوعات الميتافيزيفا [94] والمنطق، وعلوم القيم (الخير والجمال) وفقا للمبادئ التي وضعتها في كتاب (الزمان الوجودي) لكن العمر مضى دون أن أستطيع تحقيق ذلك – الاتجاهين الثاني والثالث استغرقا جهدي:

فالاتجاه الفيلولوجي المتأصل في عقلي جعلني أهتم بنشر كل التراث اليوناني الفلسفي المترجم إلى العربية، فحققت كل ما لأرسطو وأفلاطون وأفلوطين والأسكندر الأفروديسي و برقلس من كتب أو نصوص صحيحة أو منحولة مترجمة إلى العربية. وقمت في هذا الباب بما لم يستطع العشرات من المستشرقين الأوروبيين مجتمعين أن يقوموا به ولا بعشره. كذلك حققت كل ما نسب إلى الفلاسفة اليونانيين من حكم وأقوال جامعة ضمنتها مجموعات عديدة... وإلى جانب ما ترجم عن اليونانية عنيت بتحقيق عدد وافر من كتب الفلاسفة المسلمين: الكندي[95] والفارابي[96] وابن سينا وابن باجة[97] وابن رشد وكلها تقريبا قد نشرتها لأول مرة)[98]

---

[92] – نفس المرجع، ص25/24.

[93] – سيرة حياتي، ص150.

[95] الكندي: أبو يوسف بن يعقوب بن إسحاق الكندي الملقب (بفيلسوف العرب) ولد حوالي 185هـ بالبصرة و اختلف في تاريخ وفاته فقيل سنة 260هـ، و قيل 252هـ، ذهب إلى بغداد لإكمال دراسته الفلسفية و العلمية، و قد ألف كثيرا من المؤلفات في الطب و الفلسفة و علم النفس، و الفلك و غيرها و من رسائله المطبوعة رسالته إلى المعتصم و غيرها.

بدوي، الموسوعة الفلسفية: ج2 / ص 297-310.

[96] الفارابي: : أبو نصر الفارابي، تركي العنصر والبيئة، ثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية، يلقب (بالمعلم الثاني) مقابل أرسطو (المعلم

وكنت أزود جميع تحقيقاتي هذه بمقدمات مستفيضة تبلغ الواحدة منها في المتوسط ستين صفحة أعالج فيها كل ما يحيط بالكتاب المحقق من مشاكل). [99] فالقسط الأوفر إذن من مؤلفات بدوي يصب في هذا الاتجاه، أي الدراسات الفيلولوجية و هي إما دراسات في التراث العربي الإسلامي مباشرة كتحقيقاته لكتب ابن سينا و ابن رشد و غيرهما من فلاسفة الإسلام، أو هي تحقيقات في التراث اليوناني و ترجماتها العربية و صورتها في العالم الإسلامي.

و أما الاتجاه الآخر و هو تقديم الفكر الأوروبي، فيقول عنه بدوي أنه: (قد تطور من النموذج الذي على غراره ألفت الكتب الثلاثة الأولى: نيتشه، و اشبنجلر، و شوبنهور إلى نموذج أكثر توسعا و أشد اعتمادا على النصوص و التفاصيل مثلما فعلت في كتابي عن شلنج، ثم خصوصا في كتابي عن (إمانويل كانت) المؤلف من أربعة أجزاء). [100]

و عن مذهبه في الوجود الذي أعلن عنه في رسالته للدكتوراه (الزمان الوجودي)، فبالرغم من أنه لم يسر فيه على الوجه المخطط له إلا أنه كتب مع ذلك دراسات صغيرة عن مسائل في الوجودية وضّح فيها بعض جوانبها أو يعبر فيها عن رأيه و هي:

أ/ (أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي و المذهب الوجودي) و فيها بيَّن العناصر الوجودية في التصوف

الأول)، ولد في وسيج إحدى مدن فاراب سنة 225هـ، ارتحل إلى بغداد، وكان واسع الاطلاع على فلسفة أرسطو، ثم انتقل إلى بلاط سيف الدولة في حلب سنة 330هـ، و ارتحل من بغداد نهاية سنة 330هـ، و توفي في دمشق سنة 339هـ، وقد ألف عددا ضخما من الرسائل والكتب والشروح في المنطق، و في الأخلاق، وفي المثل الأفلاطونية و في العلم الإلهي، مثل عيون المسائل وغيرها و من كتبه المشهورة (المدينة الفاضلة).
بدوي الموسوعة الفلسفية ج2/ ص 93-118.

[97] ابن باجة: هو الفيلسوف المسلم أبو بكر محمد بن يحيى الصائغ المعروف بابن باجة، ولد في أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، و قد اشتهر بالطب و الرياضيات، و تعتبر من كبار فلاسفة الإسلام، توفي سنة 533هـ.

الموسوعة العربية العالمية، ج4/ ص 35.

[98] – نفس المصدر، ص180/181.
[99] – نفس المصدر، ص180/181.
[100] – نفس المصدر، ص180/181.

الإسلامي خصوصا عند الحلاج[101] و ابن عربي و السهروردي[102] المقتول .

ب/ (هل يمكن قيام أخلاق وجودية) و قد شرح فيها رأيه في هذه المسألة، و هي أن من الصعب وضع قواعد ثابتة للأخلاق الوجودية، لأنها تقوم على الحركة و الديناميكية، و هو ما يتنافى مع الثبات اللازم (القواعد).

ج/ (فن الشعر الوجودي) و فيها حاول رسم خطوط عامة لفن الشعر على أساس الوجودية.

أما كتابه (دراسات في الفلسفة الوجودية) فيشتمل على دراسات صغيرة مبسطة على كل الفلاسفة الوجوديين، و قد قصد منه تيسير فهم الوجودية على عامة المثقفين.[103]

فكانت حياة بدوي كلها دراسة و تحقيقا و تأليفا و ترجمة، يقول حسن حنفي: (و تتوزع الأعمال على رحلة العمر كلها منذ أكثر من نصف قرن ... أول كتبه في أواخر الثلاثينات، و مازال يعطي حتى أواخر التسعينات، و إن اختلف اتجاه العطاء طبقا لمراحل العمر و مكان العطاء، و أغلبية هدف على هدف في جدل خصب بين الفرد و التاريخ .

و السؤال: كيف استطاع عمر واحد أن ينجز أكثر من مائة كتاب، بمعدل كتاب واحد كل أربعة أشهر، وفي موضوعات متفرقة، تضم أكثر من حضارة، على الأقل في حضارتين مختلفتين، الإسلامية والغربية، وفي ثقافات متعددة داخل كل حضارة، العربية والفارسية و التركية و الهندية داخل الحضارة الإسلامية، والألمانية و الفرنسية والإسبانية والإيطالية داخل الحضارة الأوروبية)[104]

---

101 الحلاج: الحسين ابن منصور الحلاج، الشاعر الصوفي صاحب المأساة المشهورة في تاريخ الفكر والتصوف، ولد سنة 244هـ، شكوه الى الخليفة المقتدر بسبب قوله بوحدة الوجود وقبض عليه في واسط واستمر الحلاج متحفظا عليه مدة تسع سنوات، و فيها وضع أشهر مصنفاته وهي أشبه بالرسائل. أعدم سنة 309هـ، على مرأى ومسمع جمع غفير من الناس.
الموسوعة الصوفية ، ص164 .

102 السهروردي: : أبو حقص شهاب الدين عمر بن محمد بن عبد الله بن عمويه (539هـ/632هـ)صاحب المتن الأشهر (عوارف المعارف) و نسبه الى سهرورد من بلاد زنجان، قدم بغداد صغيرا و صحب عمه الصوفي الكبير أبا النجيب عبد القاهر السهروردي، و تتلمذ عليه في التصوف، وعظ عند كبر سنه في في مدرسة عمه على شاطئ دجلة، و صار له أتباع.
الموسوعة الصوفية، ص 304 .

103 – نفس المصدر، ص182.

104 – دراسات عربية، ص25.

وللإجابة عن هذا السؤال لا بد لنا من الرجوع إلى حياة بدوي الخاصة، و النظر في منهجه و طريقته في التأليف، فحياته كلها كانت للبحث و التأليف و التدريس، إذ لم يتزوج طوال حياته، ولما سئل عن سبب عزوفه عن الزواج قال: (لأني آثرت التفرغ للعلم وحده، ولم يشغلني عن العلم والبحث شيء) [105] وهو مولع بالكتب والمكتبات ودور المخطوطات، أينما حلّ و ارتحل فهو على اتصال دائم بها يبحث ويحقق ويصنف ويترجم. كمثال وعلى ولوعه بالكتب، عندما كان مقيما بسويسرا – وقد أقام بها أقل من ثلاث سنوات – يقول: (بيد أنني اقتنيت عددا وافرا من الكتب الألمانية يصل إلى حوالي ألف وخمسمائة كتاب اشتريتها من مكتبات بيع الكتب القديمة في برن و زيورخ وبازل وجنيف)[106]

وعن مكتبة ليبيا يقول: (ولما وصلت في سبتمبر سنة 1967م وجدت مكتبة الجامعة فقيرة جدا في الكتب الجيدة والمراجع، لكن بفضل معاونة مدير الجامعة آنذاك عبد المولى دغمان، استطعت أن أجعل المكتبة تستورد عشرات الآلاف من الكتب الممتازة و المراجع الأساسية و دوائر المعارف. خصوصا في الفلسفة والأدب اليوناني واللاتيني والآداب الأوروبية الحديثة وكل ما أمكن الحصول عليه من دراسات المستشرقين في الموضوعات العربية والإسلامية. و هكذا يحق لي أن أفخر بأنني صاحب الفضل الأكبر في جعل المكتبة الليبية تنتقل من حوالي خمسة آلف كتاب في العلوم الإنسانية إلى حوالي ثلاثين ألفا لما غادرت ليبيا في يوم الثلاثاء من مايو سنة 1973م).

هذا عن الكتب، أما عن المكتبات و دور المخطوطات فكان دائم الزيارة لها كثير التردد عليها، كلما سنحت له الفرصة لذلك يقول: وفي أثناء إقامتي في لبنان كنت أتحين فرص العطلات المدرسية كي أسافر إلى دمشق، خصوصا في عطلة الربيع حتى أطَّلع على مخطوطات المكتبة الظاهرية ...).

ويقول عن سفره إلى باريس: (و منذ رحلة صيف سنة 1947م و أنا أقضي سحابة النهار في المكتبة الوطنية، من العاشرة صباحا حتى الخامسة إلا الربع في قسم المخطوطات، و كان آنذاك مندرجا فيه المخطوطات الشرقية)[107].

و كان أثناء هذه العطلات من 1947م إلى 1954م في سياحة داخل المكتبة الوطنية بباريس في قسم المخطوطات يُكب عليها و قد حقق عددا وافرا من هذه المخطوطات، يقول: (و أثناء صيف سنة 1947م حققت (المقولات) و (العبارة) و (التحليلات الأولى) و (القياس) ... و صدر هذا الجزء الأول بعنوان (منطق

---

[105] – سيرة حياتي، ج2، ص250.

[106] – نفس المصدر، ج1، ص273.

[107] – نفس المصدر، ج1، ص205.

أرسطو).

و في صيف سنة 1948م حققت كتابي (البرهان) و (الطوبيقا) و ضمهما الجزء الثاني من (منطق أرسطو).

و في صيف سنة 1949م حققت كتابي (السوفسطيقا) بترجماته الثلاث و (إيساغوجي) و ظهرت ضمن الجزء الثالث لـ : (منطق أرسطو).

وفي صيف سنة 1950م فرغت من تحقيق باقي المخطوط أعني كتابي (الخطابة) و كتاب (فن الشعر) وهما لا يدخلان في باب المنطق بالمعنى الدقيق و إن أدرجهما المؤلفون المسلمون دائما ضمن كتب أرسطو المنطقية و لهذا نشرت كليهما على حدة)[108]

وكل هذه التحقيقات من سنة 1947م إلى 1950م هي في (منطق أرسطو) ثم يضيف بدوي فيقول: (و بعد أن فرغت من تحقيق (منطق أرسطو) على هذا النحو رحت أفتش في مخطوطات المكتبة الوطنية عما يستحق النشر مما فيها من كتب في الفلسفة:

أ/ في صيف سنة 1951م حققت قسم (البرهان) في كتاب (الشفاء) لابن سينا، و قد ظهر سنة 1954م بعد مقارنته مع مخطوطات في القاهرة.

ب/ و في صيف سنة 1952م حققت كتاب (الحكمة الخالدة)، (جاويدان خرد) لمسكويه و قد ظهر سنة 1954م مقارنته مع مخطوطات في ليدن (هولندة) و المتحف البريطاني (لندن) و غيرهما.

ج/ و في صيف سنة 1953م حققت كتابي (العهود اليونانية) المنسوب إلى أفلاطون و (سر الأسرار) المنسوب إلى أرسطو و قد ظهرا في مجلد واحد بعنوان (الأصول اليونانية للنظريات السياسة في الإسلام) القاهرة سنة 1957م.

د/ و في صيف سنة 1954م و لم أمض في باريس إلا شهرا و نصفا حققت صفحات مختلفة من مخطوطات مختلفة أفدت منها في مجموعات لاحقة، و قد سافرت من باريس إلى ليدن في هولندة حيث أخذت في تحقيق كتاب (مختار الحكم و محاسن الكلم) للمبشر بن فاتك و من هولندة سافرت إلى إنجلترة حيث واصلت تحقيق هذا الكتاب بحسب ما في المتحف البريطاني من مخطوطات و قد تم طبع الكتاب في مدريد سنة 1958م ضمن

---

[108] – نفس المصدر، ج1، ص205.

منشورات المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد)[109]

و خلال هذه السنوات الثلاث على التوالي، يقضي بدوي صيفه في المكتبة الوطنية بباريس ثم انقطعت صلته بها إلى أن استأنف العمل بها سنة 1967م، و هو يعترف بالفضل الكبير لهذه المكتبة عليه يقول:(ثم استأنفت العمل في المكتبة الوطنية لما أن عدت إلى باريس من جديد في فبراير سنة 1967م...

و من هذا يتبين ما للمكتبة الوطنية بباريس من فضل عظيم على إنتاجي العلمي، و لولاها لما استطعت انجاز ثلاثة أرباع أعمالي العلمية، إنها مقصدي الأول من سفراتي السنوية إلى باريس، و المكان الذي أقضي فيه معظم أوقاتي حين أكون في باريس).[110]

و لم تكن صلته فقط بالمكتبة الوطنية بباريس، بل في أي بلد حل به أو زاره فإن المكتبة هو أول شيء يبحث عنه و يقضي فيه معظم وقته، يقول عن زيارته إلى هولندة: (و كانت هذه الزيارات تجمع بين أمرين، الاطلاع على المخطوطات العربية النفيسة في مكتبة جامعة ليدن و الاستمتاع بجمال الطبيعة و ثراء الحياة.

كانت إقامتي في أمستردام لكنني كنت أستقل القطار في الصباح الباكر كل يوم إلى ليدن، أشتغل في قسم المخطوطات الشرقية في مكتبة جامعة ليدن من التاسعة إلى الثانية عشرة ثم من الثانية إلى الخامسة)[111].

و كذا الشأن مع كل مكتبة يزورها خاصة إذا كانت غنية بالكتب و المخطوطات، و عندما كان أستاذا في الجـامعة الليبية، يسافر في العطل إلى إيطاليا، وهو يقول عن أكاديمية اللنشاي بإيطاليا: (و هأنذا أبدأ الاستفادة من كنوزها لأول مرة في يناير سنة 1996م إذ تبين لي أنها على صغرها تحتوي على كل ما طبع في أوروبا من كتب عربية، و على جل الدراسات و المؤلفات التي كتبها أجلاء المستشرقين الأوروبيين، وعلى مجلات المستشرقين الرئيسية في العالم منذ أول صدورها، لهذا صارت مكتبة (مؤسسة كيتاني) (فرع من أكاديمية مكتبة اللنشاي) منذ ذلك التاريخ هي مرجعي الرئيسي في البحث في كل ما كتبته من دراسات و كتب منذ يناير سنة 1969م حتى اليوم (1987م) و كنت أعمل فيها صباح كل يوم من أيام إقامتي الشتوية في روما، من العاشرة حتى الواحدة و كنت أقوم بتصوير المقالات و الفصول التي كنت أحتاج إليها في دراساتي حتى أفيد منها حين أعود إلى بنغازي ثم من سنة 1975م إلى الكويت، و بذلك كنت أجمع مادة وفيرة هي التي سأستعين بها في الكتابة)[112]

---

109 – نفس المصدر السابق، ج1، ص207.

110 – نفس المصدر، ج1، ص207.

111 – نفس المصدر، ج1، ص183.

112 – نفس المصدر، ج2، ص199.

و مكتبة أخرى اتصل بها بدوي كثيرا و أفاد منها، و ذلك لما سافر إلى إيران للمشاركة في مؤتمر أبي الريحان البيروني يقول: (و لما كانت طهران زاخرة بنفائس المخطوطات العربية التي تهمني و كانت هذه فرصة فريدة للاطلاع عليها، لهذا قررت مواصلة الإقامة في طهران حتى أفيد من هذه المخطوطات. و تركت سائر أعضاء المؤتمر يعودون من حيث أتوا.

...كنت سعيدا كل السعادة بالعمل صباح كل يوم طوال إقامتي في طهران من أول أكتوبر سنة 1973م حتى تركي لها في 20 يونيو سنة 1974م في مكتبة جامعة طهران المركزية، ولم أنقطع عنها إلا ما يقرب من ثلاثين صباحا قضيتها في مكتبة شوراي ملي، أما في المساء فكنت أحيانا قليلة أذهب إلى مكتبة ملي (المكتبة الوطنية) وهي أفقر بكثير من مكتبة شوراي ملي، ومن باب أولى بكثير جدا من المكتبة المركزية لجامعة طهران)[113]

فلا غرابة إذن في أن يحقق بدوي هذا الكم الهائل من المخطوطات، و جلّ وقته كان يصرفه في دور المخطوطات أو يترجم و يؤلف ما ألف و هو لا يخرج من المكتبات، ثم هناك شيء وراء هذا العدد الكبير ووراء هذا الكم الهائل من المؤلفات، فقد كانت كل المحاضرات التي يلقيها مادة صالحة للنشر، فكتاب (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) هو تلك المحاضرات التي ألقاها في بيروت بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف[114]

وكانت محاضراته التي ألقاها على طلاب الدكتوراه في معهد الدراسات الإسلامية و في قسم الفلسفة بالسوربون، هي التي نشرها في كتابه (انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي) [115] (la transmission de la philosophie grecque au monde Arabe) ، و قد يجمع عدة محاضرات ينشرها في كتاب كما فعل في كتابه (بعض موضوعات و شخصيات في الفلسفة الإسلامية) (quelques figures et themes de la philosophie islamique) و قد ضمّ هذا الكتاب محاضرة ألقاها بالجامعة السويسرية (النزعة الإنسانية في الفكر العربي) [116] كما ضم محاضرة ألقاها بالكوليج دوفرانس و هي عن: (موفق الدين عبد اللطيف البغدادي) وضم محاضرة ألقاها في طهران عن (البيروني و الفلسفة اليونانية) [117] و غيرها من المحاضرات التي ضمها هذا

---

[113] – نفس المصدر، ج2، ص263.

[114] – دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ص26 وانظر سيرة حياتي، ج1 ، ص160.

[115] – انظر سيرة حياتي، ج2، ص9.

[116] – انظر نفس المصدر ، ج1، ص233.

[117] – انظر نفس المصدر، ج2، ص 258.

الكتاب .

وكانت محاضراته التي يلقيها في جامعة طهران لما كان أستاذا بها هي التي نشرها في كتابه (تاريخ التصوف الإسلامي في القرنين الأول والثاني للهجرة) [118] فقد كان بدوي كما يقول حسن حنفي: (هو بمفرده مكتبة حية متنقلة تحتوي على تاريخ الفكر البشري كله، باستثناء الشرق القديم و إفريقيا و أمريكا، و كأنه لم يهتم إلا بالإسلام والغرب)[119]

و يضيف حسن حنفي عن الأسباب والدوافع التي كانت وراء هذا الإنتاج الغزير فيقول: (وقد يكون السبب جامعيا، فابن الثمانين أستاذ جامعي يدرس كل شيء، تاريخ الفلسفة اليونانية والوسطى والحديثة، والإسلامية بكل أنواعها، الفلسفة والكلام والتصوف والعلوم الفلسفية. المنطق ومناهج البحث، والأخلاق والسياسة، وفلسفة التاريخ، وكان هو مؤسس القسم الأول والأستاذ الأول والمؤلف الأول فكتب في كل المقررات لإفادة الطالب، فكان صاحب صنعة ورائد حرفة التأليف الجامعي والكتاب المقرر، والتوزيع على الطلاب...

وربما دخل العامل الاقتصادي في ذلك مع الفيلسوف الشامل في بحبوحة من العيش، وفي أسرة ميسورة صاحبة أراض في الريف...

و قد يكون السبب وجود ناشر معروف مشهود له بالكفاءة في النشر والتوزيع، فيسهل للباحث هم النشر والبحث عن ناشر و الصراع معه على حقوق المؤلفين...

و قد يكون الدافع إمكانية البحث العلمي الواسعة، الاتصال بالمستشرقين، والاطلاع على أبحاثهم، المعرفة بعديد من اللغات الأجنبية الحية، كالفرنسية والألمانية والإسبانية والإيطالية و الإنجليزية في الغرب، والفارسية والتركية في الشرق، أو القديمة كاليونانية واللاتينية. هذا بالإضافة إلى كثرة الأسفار، و الاطلاع على مكتبات العالم الشهيرة، الوطنية في باريس، والاسكوريال[120] بالغرب في مدريد ، و أحمد الثالث باستانبول، و مكتبة جامعة

---

[118] – انظرنفس المصدر، ج2، ص267.

[119] – دراسات عربية، ص26.

119– الاسكوريال: : مبنى ضخم يقع على بعد 48 كم من مدينة مدريد في اسبانيا. يحتوي على كنيسة ودير وقصر بالإضافة إلى أضرحة معظم ملوك اسبانيا[120]ا السابقين. و الجدير بالذكر أن في هذا المبنى مكتبة تحتوي عددا كبيرا من المخطوطات الإسلامية و العربية التي سلمت من همجية الاسبان بعد قضائهم على الوجود الإسلامي في الأندلس

الموسوعة العربية العالمية ج2/ ص 30.

طهران.

كما ساعده وجوده مستشارا ثقافيا في برن على مدى ثلاث سنوات، في الخمسينيات بعد الثورة المصرية، على سهولة الاطلاع على أمهات المراجع الأوروبية، بما توافر لديه من وقت، وإمكانيات مادية وحماس للعلم، ونقل دراسات المستشرقين والتعريف بأعمالهم، في فراغ فلسفي شديد يحتاج إلى من يملؤه علما وشهرة وبزوغا.

وقد يساعد على ذلك التفرغ الكامل للبحث العلمي لدرجة الرهبنة، والعزوف عن الزوج والأهل والأولاد والأقارب والأصدقاء والخلان...

يضاف إلى ذلك الرغبة في العزلة والمزاج الحاد، والطبع الجاد والعبوس الدائم، و الجدية الصارمة، حتى أصبح البحث العلمي جزءا من المزاج النفسي و التكوين البدني)[121]

المطلب الثاني: حياته الفكرية ومكانته العلمية.

أ/ حياته الفكرية:

ولد بدوي في بيئة ريفية، لها نصيبها من جمال الطبيعة الذي يساعد على تفتح الذهن وجودة القريحة، و هذا ما عبر عنه بدوي بقوله: (في هذه البيئة الغنية بنباتها وحيوانها، الغضة بمياهها و سواقيها - ولدت ونشأت وترعرعت حتى سن العشرين، لأني كنت مولعا بالزراعة منذ نعومة أظفاري كلفا بمناظر الحقل ولما أتجاوز الثالثة... وصرت أتذوق الألوان و أطرب إلى الألحان، وبفضل اتساع الفضاء في الريف أصبحت أميل إلى الوحدة وأنشد العزلة وأتشرب وحدة الوجود و أتنفس أنسام المروج الكلية السارية في الطبيعة)[122]

وقد ظهر إعجابه بالأدب منذ صغره - وهو في المرحلة الابتدائية - و كان المعجب بهم من أئمة الأدب في مصر كالمنفلوطي و طه حسين و محمد حسين هيكل[123]

و إثر حصوله على الشهادة الابتدائية إلتحق بالثانوية وكان بها على النظام الداخلي فأقبل على قراءة أمهات كتب الأدب العربي (كنفح الطيب للمقري)، (شرح سقط الزند لأبي العلاء المعري)، (الحماسة لأبي تمام)...

---

121 - دراسات عربية، ص29/27.

122 - سيرة حياتي، ج1ن ص12.

123 - انظر نفس المصدر، ج1، ص31.

يقول بدوي: (و بفضلها تدفق العزف الشعري عندي في نهاية سن الثالثة عشرة، فرحت أختشب الشعر مستعينا بكتاب صغير في العروض و القوافي يدعى: (ميزان الذهب في وزن أشعار العرب) للهاشمي. وابتداء من سن الرابعة عشرة خصوصا وبعد أن استظهرت الكثير من القصائد الجاهلية و الأموية والعباسية والحديثة، صرت أنظم قصائد طويلة في موضوعات شتى: منها السياسية و الوجدانية في وصف الطبيعة)[124]

ولعل هذا الاهتمام بالشعر في البداية هو الرافد الأساسي في الديوانين الذين أصدرهما فيما بعد(الحور والنور)و(مرآة نفسي).

كما نجد عنده آراء نقدية في الشعر، و الشعر الوجودي منه بخاصة، يرى أن: (الوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر، والشعر أقرب الفنون إلى الوجودية.

فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود: إحداهما للتعبير عن الإمكان و الأخرى للتعبير عن الآنيّة[125] . والوجود إمكان وآنية معا، و لهذا كان الشعر والفلسفة متكاملين، ولا غنى للواحد عن الآخر)[126]

و إضافة إلى اهتمامه بالشعر العربي- في المرحلة الثانوية - بدأ يقرأ الشعر الإنجليزي في نصه الإنجليزي. فقرأ لملتون واستظهر بعض قصائده، وشيلي واستظهر قصيدته (الريح الغربية)، ثم انتقل إلى كيتس وأخيرا بايرن.[127]

فهو لم يقتنع بلغة واحدة بما قرأه من شعر عربي لشعراء عرب، بل راح يبحث عن شعراء آخرين بلغات أخرى، و هذا يدل على نهمه للعلم والمعرفة بأيّ لغة كانت، فهو دائما يطلب المزيد ولا يقنع بما هو في متناول الجميع مما مكّنه من تحصيل عدة لغات، الغربية منها والشرقية، القديمة منها والحديثة.[128]

و بعد الشعر العربي والإنجليزي اتصل بالأدب الألماني، و أول ما استرعى انتباهه في الأدب الألماني جيته[129]

---

[124] – نفس المصدر السابق، ج1، ص12.

[125] – الآنية: : آن بالمد في اللغة الوقت، و الآن بالألف و اللام الوقت الحاضر كما في كنز اللغات...و عند الحكماء هو نهاية الماضي و بداية المستقبل به ينفصل أحدهما عن الآخر فهو فاصل بينهما بهذا الاختبار، و واصل باعتبار أنه أحد مشترك بين الماضي و المستقبل به يتصل أحدهما بالآخر.
التهانوي ،كشاف اصطلاحات الفنون، بيروت ، دار الكتب العلمية،ط/2، 2006م، ج1/ ص 132.

[126] – عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي ، الكويت: وكالة المطبوعات/لبنان: دار القلم ، ص111.

[127] – انظرسيرة حياتي،ج1، ص34.

[128] – انظر نفس المصدر، ج1، ص37.

[129] جيته: جوهان فلفجانج فون جوتهن شاعر و روائي، وكاتب مسرحيات، ألماني، و يعد من أهم أعلام الأدب الحديث في أوروبا، و أشهر

لكن اتصاله بهذا الأدب الألماني كان عن طريق الترجمات العربية – التي يصفها بالتفاهة والضآلة – فلما لم تسعفه هذه الأخيرة التمسها عن طريق اللغة الإنجليزية، لكنه لم يقنع بكل هذا فشرع في تعلم اللغة الألمانية و ذلك سنة 1932 . أي في الخامسة عشرة من عمره.

و مع هذه القراآت في الأدب والشعر بعدة لغات، كانت إلى جانبها قراآت في الفلسفة والفلاسفة، حيث قرأ وهو في السنة الأخيرة من المرحلة الابتدائية مقالات عن نيتشه [130] و شوبنهور في مجلتي (السياسة الأسبوعية) و(البلاغ الأسبوعي) و بعضها للعقاد. فلم تثر في نفسه - كما يقول – أيّة حماسة لطلب المزيد.

وفي المرحلة الثانوية قرأ كتاب (قادة الفكر) لطه حسين لكنه لم يزده حماسة للفلسفة، ثم اطلع على كتاب للكونت دي جالارثا وفيه مختارات مترجمة لبسكال و كنت و ليبنتس، فصمم بعد ذلك على التوسع في قراءة كتب الفلسفة. فبدأ بكتاب مبادىء الفلسفة تأليف رابوبرت و ترجمة أحمد أمين.

و نظرا للفقر المدقع في كتب الفلسفة باللغة العربية، لجأ إلى اللغة الإنجليزية وكان أول كتاب قرأه بالإنجليزية هو مجموع مؤلفات فرانسيس بيكون [131] ثم تلاه بكتاب لوثيان (leviathan) تأليف توماس هوبز، ثم مختارات من مؤلفات لوك.

و من ناحية أخرى اقتنى (مقاصد الفلاسفة) للغزالى و (النجاة) لابن سينا و أخذ في قراءتهما فعسر عليه فهم الثاني و سهل عليه تحصيل ما في الأول لهذا تلمس مؤلفات الغزالي وحدها آنذاك. و كان قد نشر طائفة كبيرة منها محيى الدين صبري الكردي و لكن هذه النصوص العربية لم تثر في نفسه حماسة للفلسفة الإسلامية، لهذا مضى في قراءة ما تيسر له من الكتب الإنجليزية في الفلسفة. و جذب اهتمامه مجموعة خاصة كانت تصدرها

أعماله كتابه فاوست. ولد سنة 1749م و توفي سنة 1832م.

الموسوعة العربية العالمية: ج8/ ص 580.

[130] نيتشه: : فردريك نيتشه، فيلسوف ألماني ولد سنة 1844م و توفي سنة 1900م، و قد أثر نيتشه تأثيرا عميقا على فلسفة القارة الأوروبية وأدبها و خاصة في ألمانيا و فرنسا.

الموسوعة الفلسفية المختصرة: ص374

[131] فرانسيس بيكون: : فيلسوف و رجل دولة إنجليزي، كان من المؤيدين الأوائل الأساسيين و الأكثر نفوذا للمذهب التجريبي و من المؤيدين لاستعمال الطرق العلمية لحل المشكلات، من أهم كتاباته الفلسفية (التقدم في التعليم، الأورغانون الجديد).ولد سنة 1561م و توفي سنة 1626م.

الموسوعة العربية العالمية: ج5/ ص 455.

(مكتبة المفكر thinker's library) و كانت تحتوى خصوصا على كتب ذات نزعة عقلية متحررة من العقائد.[132]

و كانت هذه القراآت الفلسفية في هذه السن المبكرة، ذات وقع كبير و مؤثر في حياة بدوى الفكرية، حيث جعلت منه صاحب نزعة متحررة من العقائد والأديان، وحولته هذه القراآت من الأدب إلى الفلسفة، يقول بدوي عن هذا التحول: (لقد هان شأن الأدب في نظري و رأيت أنّه لا يستحق أن يكرس له المرء حياته، إنما هو مرحلة أولية تزود الإنسان بأدلة للكتابة هي اللغة و الأسلوب الجيد، و بحساسة مرهفة لتذوق ما هو جميل، فحسبي إذن ما حصلته منه كيما أملك هذه الحساسة و تلك الأداة)[133]

ورغم هذا التحول من الأدب إلى الفلسفة، إلا أن رواسب الأدب بقيت في نفسه تظهر كلما سنحت لها الفرصة لذلك، حتى عندما يكتب في مواضيع فلسفية موغلة في التخصص، وبقي هذا الحنين إلى الأدب يغالبه ويدعوه إلى المشاركة فيه و بالفعل فقد أسهم بدوي في مجال الأدب خاصة بترجماته لكبار الأدباء الغربيين. فقد ترجم : (من الألمانية أعمالا لجوته و شللر و دورنمات و برخت، ومن الإنجليزية لبيرون، و من الإسبانية لثرفانتس ولوركا ومن الفرنسية ليونسكو...

وعند الحديث عن دراسات بدوي في الآداب الغربية ينبغي أن نأخذ في الاعتبار كتبه الفلسفية لا الأدبية فحسب، إذ كثيرا ما تتقاطع دروب الأدب و الفلسفة في عمله، و ثـمـّـة قطع أدبية رفيعة في دراساته عن أفلاطون و أرسطو وكنت و هيجل[134] و فشته وشلنج و نيتشه و اشبنجلر و شوبنهور وبرجسون، كذلك ينبغي ألا نغفل كتبا إبداعية من قبيل (هموم الشباب) و (الحور والنور) فضلا عن ديوان (مرآة نفسي). و تكاد بعض صفحات (الموت والعبقرية) أن تكون أدبا خالصا، بينما تدنو الفصول الخاصة باونامونو و كامى و سارتر[135] من

---

[132] – انظر سيرة حياتي، ج1، ص46/44.
[133] – نفس المصدر، ج1، ص

[134] هيجل: : فيلسوف ألماني، يعتبر أحد أكثر الفلاسفة الألمان تأثيرا في المذاهب الفلسفية الحديثة، طور هيجل نظرية في التاريخ أصبحت معروفة بالجدلية الهيجلية، ولد سنة 1770م و توفي سنة 1831م.

الموسوعة العربية العالمية، ج26/ ص 310.

[135] سارتر: : جان بول سارتر، فيلسوف وجودي فرنسي، عبر عن آرائه في العديد من الروايات و المسرحيات و القصص القصيرة و الأعمال النظرية، من أهم أعماله (الوجود و العدم). ولد سنة 1905م و توفي سنة 1980م.
الموسوعة العربية العالمية: ج12/ ص 15.

كتابه العظيم (دراسات في الفلسفة الوجودية) من وضع الأدب، وهو أمر طبيعي حيث إن هؤلاء الثلاثة كانوا أدباء إلى جانب كونهم فلاسفة).[136]

يقول بدوي عن تحوله إلى الفلسفة بعد أن هان شأن الأدب عنده: (و بهذه القراآت ذات الروافد المتعددة استطعت أن أهتدي إلى طريقي الحقيقي في الحياة العلمية و هو الفلسفة، فاستقر عزمي إبان عطلة صيف سنة 1933 على التخصص في الفلسفة)[137]

و في نفس الفترة ظهر اهتمامه بالسياسة و هو في الخامسة عشرة من عمره[138]

ثم انخرط في العمل السياسي حيث: (كان عضوا في حزب (مصر الفتاة) من (1938–1940) ثم عضوا في اللجنة العليا للحزب الوطني من (1944–1952) و أنه اختير عضوا في لجنة الدستور التي كلفت في – يناير 1953 – بوضع دستور جديد لمصر ...و أنه أسهم خصوصا، في وضع المواد الخاصة بالحريات والواجبات).[139]

و يقول بدوي عن هذا الإسهام في وضع الدستور المصرى الجديد: (أن القائمين على الثورة أصدروا قرارا في يناير سنة 1953 بتشكيل لجنة من خمسين عضوا لوضع دستور جديد للبلاد. وقد ضمت هذه اللجنة نخبة ممتازة من السياسيين والقانونيين و رجال الأحزاب و قادة الرأي...

و للعمل في هذه اللجنة أعددت نفسي إعدادا جيدا بالاطلاع على كل الدساتير في الدول المختلفة الأنظمة بعد الحرب العالمية الثانية. فضلا عن الإلمام بالقانون الدستوري بصورة عامة...و هذا الاطلاع الواسع على أحدث الدساتير هو الذي مكنني من التصدر في اللجنة، حتى على القانونيين فيها

إلا أن العمل بهذا الدستور الجديد لم يحقق في أرض الواقع بعد أن أحكم جمال عبد الناصر [140] قبضته على مصر. مما دفع بدوي إلى اعتزال السياسة و التفرغ للبحث العلمي، و يضيف بدوي القول في هذا السياق: (في وسط هذا الظلم والظلام الذي خيم على مصر في عهد جمال عبد الناصر، لم يكن أمامي غير البحث العلمي و الإنتاج

---

[136] – دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ص492.

[137] – سيرة حياتي، ج1، ص46.

[138]– انظر سيرة حياتي، ج1، ص47.

[139] – دراسات عربية، ص234.

[140] جمال عبد الناصر: : جمال عبد الناصر بن حسين بن خليل بن سلطان عبد الناصر، ثائر عسكري مصري انتخب رئيسا للجمهورية سنة 1956م، ولد سنة 1918م وتوفي سنة 1970م.

الأعلام ج134/2.

الفكري أكب عليهما واستغرق نشاطي فيهما... فكانت الفترة من سنة 1960 إلى 1966 من أخصب فترات إنتاجي).[141]

فلم يكن اتصال بدوي بالسياسة طويلا ولا كان عميقا، بل كانت تجربة أفاد منها بعض الإفادة ثم انقطعت الأسباب بينه وبينها ليتفرغ لمهمته الرئيسية وهي البحث العلمي والإنتاج الفكري.

وبعد هذا التلميع السريع عن السياسة و أثرها الهين على حياة بدوي الفكرية نعود إلى الجانب المهم والخصب فيها وهو الفلسفة، حيث تتوزع أعماله جوانب عديدة من دراسات إسلامية و غربية وتحقيق وترجمة تبعا للظروف والمناسبات مما يمليه تطور حياته الروحية و تحولات في حياته الفكرية.

فأول إنتاج فكري له هو كتابه عن (نيتشه) سنة 1939، ولم يكن اختياره هذا عبثا وإنما (يتمثل في ارتباط بدوي الوثيق بحياة وأفكار شخصية نيتشه الأرسطقراطية المتحررة، وثورته ورفضه للعادات والقيم القديمة ونظراته الثاقبة في الحياة و الكون التي تمثل سموا نظريا وثورة روحية ذات تأثير في العقول يفوق سلطة الهيئة الإجتماعية و الدول بمؤسساتها المختلفة مما أوجد نوعا من التقارب، إن لم يكن من التطابق و التوحد، بين الرائد العربي و المفكر الألماني الذي أعلى من الإرادة و الوجدان)[142]

وكانت رسالتيه للماجستير والدكتوراه (مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية) 1941 و (الزمان الوجودي) 1944. محاولة التأسيس لمذهب في الوجود، كان تأثير هيدجر فيهما كبيرا، ويشير بدوي إلى هذا التأثير فيقول عن نفسه: (فيلسوف مصري و مؤرخ للفلسفة، فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر)[143]

ففي المرحلة الأولى إذن من حياته الفكرية اعتنق الوجودية و كان لهذين الفيلسوفين الألمانيين تأثير كبير عليه حيث يقول: (لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ونيتشه)
كما أن هناك فيلسوفا ألمانيا آخر تأثر به بدوي تأثرا كبيرا و إن لم يصل إلى درجة هذين الفيلسوفين

وهو اشبنجلر، الذي يقول عنه: (فيلسوف نعده أكبر فلاسفة الحضارات، ونعني به أوزفلد اشبنجلر)[144]
فكانت كل مؤلفات بدوي في المرحلة الأولى من حياته الفكرية، يظهر تأثير هؤلاء الفلاسفة الثلاثة واضحا جليا و كان ذلك حتى بداية الخمسينيات.

---

141 – نفس المصدر، ج1، ص261.

142 – دراسات عربية، ص430.

143 – عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة ج1 مادة بدوي.

144 – عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني ، ط8، القاهرة:مكتبة النهضة المصرية، 1979م، ص30.

و بعدها تحول بدوي إلى الدراسات الفيلولوجية يعنى فيها بتحقيق التراث الإسلامي و التراث اليوناني المترجم إلى العربية، فبدأ يخف وقع تأثير الفلسفة الوجودية و آراء هؤلاء الفلاسفة في كتاباته.

و يمكننا أن نسمي هذه المرحلة بالمرحلة الفيلولوجية في حياة بدوي الفكرية و هي مرحلة ممتدة من بداية الخمسينيات حتى بداية السبعينيات إذ لو نظرنا في مؤلفاته في هذه المرحلة لوجدناها جلها، تحقيقات لمخطوطات يستهلها بتصدير عام يتحدث فيه عن المخطوط وقيمته، وعن مختلف النسخ في مختلف مكتبات العالم والمقارنة بينها.

كما نستطيع أن نلاحظ تميز هذه المرحلة بكثرة الأسفار و التنقل بين مختلف دول العالم و زيارة معظم مكتبات العالم الشهيرة، و التدريس و إلقاء المحاضرات بمختلف جامعات العالم، وحضور المؤتمرات و المشاركة فيها.

وكل هذا لعب دورا هاما في حياة بدوي الفكرية و تطور حياته الروحية، حيث اتسعت الآفاق الفكرية والفلسفية وتنوعت الدراسات و خفت تأثير الفلسفة الوجودية و هدأت ثورة التحرر و الانقلاب على التراث الإسلامي.

ويبدو في نظرنا أن مقامه في إيران كان له دور كبير في تحوله هذا، فمن الناحية العلمية ألف كتابين في غاية الأهمية من حيث المنهج. إذ يذهب فيهما إلى أصالة الفلسفة الإسلامية و تميزها و عدم تأثرها بالمؤثرات الخارجية وهما (مذاهب الإسلاميين) و (تاريخ التصوف الإسلامي).

ومن الناحية الروحية يمكننا استشفاف هذا التحول، مما كتبه عن نفسه في سيرة حياتي حيث استوقفنا نص في غاية الأهمية – في نظرنا – رغم أن كل ما اطلعنا عليه مما كتب عن بدوي لم يشر إليه، و هو عندما يستغرق في نشاطه في مكتبة جامعة طهران المركزية حيث يقول: (و لا يقطع استغراقي في العمل في المخطوطات إلا صوت جميل يدوي من ميكروفون مسجد جامعة طهران، و هو صوت المقرئ عبد الباسط عبد الصمد و هو يتلو آيات من القرآن الكريم، آه ؟ كم كان لتلاوته العذبة من وقع عميق في أرجاء نفسي و على نحو لم أعرفه من قبل في أي بلاد أخرى هاجرت إليها، إسلامية كانت أو غير إسلامية).[145]

وهناك شيء آخر تجدر الإشارة إليه و هو سماعه لوعظ رجال الدين إذ يقول: (و قد كان أفضل الوعاظ

[145] – سيرة حياتي، ج2، ص264.

حين كنت في إيران هو أقاي راشد، لهذا كنت أحرص على سماع وعظه من الإذاعة في مساء كل خميس ما بين الثامنة و التاسعة بتوقيت طهران، صحيح أنه لم يكن عميقا أو مجددا في مواعظه، لكنه كان بليغا متدفق البيان، ذا ذاكرة قوية تسهل عليه الاستشهاد بأحاديث الأئمة، و كانت مواعظه تقليدية الموضوع والأسلوب.

... و إلى جانب أقاي راشد كان هناك وعاظ آخرون في مستوى جيد أذكر منهم الشيخ محمد تقي فلسفي، و فخر الدين حجازي و الشيخ أحمد كافي و جواد مناقبي).[146]

و صارت تربطه برجال الدين صداقة إذ يقول: (و قد تعجبت من هذه التسمية (آية الله العظمى) فسألت بعض رجال الدين ممن صارت تربطني بهم صداقة، عن السبب في اتخاذ هذا اللقب ...).[147]

و هذا ينم عن تحول كبير في شخصية بدوي إزاء الدين و رجال الدين، و لما كان المسلمون في إيران شيعة، فإن بدوي يخالفهم في آرائهم و يميل إلى جانب المسلمين السنة، حيث يعُدُّ من محامد على شريعتي أنه (بخلاف علماء الشيعة أقر بصحة خلافة أبي بكر الصديق و في سبيل ذلك يورد الروايات التي تؤيد ذلك ...).[148]

و لانستبعد ما لهذا المقام في إيران من أثر فيما كتبه بدوي بعد ذلك من دفاع عن القرآن و عن النبي محمد (صلى الله عليه و سلم).

و تميزت مرحلة الثمانينيات بكتابة الموسوعات و دوائر المعارف، فبعد هذه الرحلة الفكرية الطويلة، والتنقلات و الأسفار في مختلف بقاع الأرض و زيارة مكتبات العالم الشهيرة و الغنية، و الاطلاع على الكثير مما أنتجه الفكر البشري في الفلسفة و علومها، قام بدوي بمفرده بما تنوء به العصبة أولى الفكر من الرجال، حيث نشر (موسوعة الفلسفة) في جزأين سنة 1984م (موسوعة المستشرقين) في جزء واحد سنة 1983م و(موسوعة الأديان) وقد ضاعت هذه الموسوعة. كما اشترك مع آخرين في تأليف (موسوعة الحضارة العربية الإسلامية) في ثلاثة أجزاء سنة 1987م.

ومع انتهاء الثمانينات كتب (دفاع عن القرآن ضد منتقديه) سنة 1989م و كتب سنة 1990م (دفاع عن النبي محمد ضد المنتقصين من قدره)

146- نفس المصدر، ج2، ص213/214.

147 - نفس المصدر، ج2، ص309.

148 - نفس المصدر السابق، ج2، ص277.

وهذان الكتابان هما دفاع عن الإسلام ضد مطاعن المستشرقين، و ختم دفاعه عن الإسلام بترجمة سيرة الرسول (صلى الله عليه و سلم) لابن إسحق إلى الفرنسية سنة 2001م.

وكانت هذه الكتابات لبدوي تحوُّل من النقيض إلى النقيض، فبعد أن كان يطعن في التراث الإسلامي صار من المدافعين عنه ولم يكن هذا عبثا أو آت من فراغ، مهما كان التأويل والتفسير لهذا الدفاع فهناك من يرى أنها عودة إلى أحضان الإسلام وهناك من يرى أنها ردة عن الفلسفة، وهناك
من يقول أنه استعلاء على المستشرقين.

ب/ مكانته العلمية و الفكرية:

ظهر نبوغ بدوي في الفلسفة و علومها خلال المرحلة الجامعية، حيث حصل في مايو سنة 1938م
على الليسانس الممتازة في الآداب من قسم الفلسفة بكلية الآداب بالجامعة المصرية و كان ترتيبه الأول ليس فقط على قسم الفلسفة بل على كل أوائل الأقسام الأخرى في الكلية و كذلك كان في جميع سنوات الدراسة الأربع في كلية الآداب[149]

و نظرا لهذا التفوق تم تعيينه أستاذا معيدا في قسم الفلسفة في أكتوبر سنة 1938م، و أنيطت به مهمة إعادة دروس لالاند – الفيلسوف الفرنسي الشهير – في مناهج البحث العلمي[150]

و هذه المهمة التي أنيطت به و هي العمل مع فيلسوف شهير، تنم عن المكانة التي يحظى بها بدوي عند القائمين على الجامعة و عند أساتذة الجامعة، و التي نالها عن جدارة و استحقاق من خلال تفوقه في مرحلة الليسانس.

و برهن على هذه المكانة من خلال الدروس و المحاضرات التي كان يلقيها بالجامعة بشهادة تلاميذه حيث يقول أنيس منصور و هو يصف محاضرات بدوي: (و في محاضراته كان يزرر جاكتته و يبدأ في الكلام ذهابا وجيئة بسرعة، و علينا أن نتابعه، و في المحاضرة التالية يبدأ من حيث انتهى، لأنه قد ذاكر محاضراته تماما، واستعد لذلك ... و كما يدخل يخرج، لا حدَّث أحدا و لا أحد يقترب منه، و لكن كنا نعجب بعلمه الغزير، و نرى أن عيوبه هي عيوب العلماء).[151]

---

[149] – انظر نفس المصدر، ج1، ص116.

[150] – انظر نفس المصدر، ج1، ص18/17.

[151] – أنيس منصور، في صالون العقاد كانت لنا أيام، ص29.

وقد ظهرت شخصيته العلمية واضحة جلية مع صدور أول مؤلف له و هو كتابه عن (نيتشه) و الذي أثر في عدد كبير من المثقفين العرب في ذلك الوقت، يقول أحمد عبد الحليم عطية: (وأهمية كتاب بدوي عن الفيلسوف الألماني الذي أثر في وعي جيل كامل من المثقفين العرب ممن وجدوا في بدوي تجسيدا لأفكار نيتشه أو بعبارة أخرى يمكن القول إن تأثير بدوي الكبير يرجع إلى حماسته في الكتابة عن نيتشه).[152]

وبهذا الكتاب الذي نشره بدوي سنة 1939 بدأ يتمكن و يؤثر في عقول عدد كبير من المثقفين العرب، والمهتمين منهم بالفلسفة خاصة. ويؤسس لنفسه مكانة في الساحة العلمية، و أخذت هذه المكانة تنمو ويشتد عودها مع رسالتيه للماجستير و الدكتوراه (مشكلة الموت في الفلسفة المعاصرة) 1941م، (الزمان الوجودي) 1944م حيث أراد بهما إقامة مذهب فلسفي على أساس من الفلسفة الوجودية، يقول زكي نجيب محمود عن هذه المحاولة: و (... تقوم في مجالنا الفلسفي دعوة إلى
حرية الفرد، يقيمها صاحبها و هو الدكتور عبد الرحمن بدوي على أساس من الفلسفة الوجودية).[153]

وكان لهذه الدعوة تأثير وانتشار واسع في الأوساط العلمية و المثقفة في العالم العربي، إذ لم تُعْدَم الأنصار والمتحمسين لها يقول بدوي عن دعوته إلى الوجودية: (و بفضل ما كتبت عن الوجودية، صارت الوجودية رافدا أساسيا في تكوين غالبية المثقفين العرب، على تفاوت بينهم في مقدار فهم كل واحد منهم لها وفي تحديد موقف منها، وفي إساءة فهمها والخلط بينها وبين ما لا علاقة لها به، وهذا يدل على قوة الفلسفة الوجودية في النفوذ إلى وعي المثقفين، وهو أمر لم يحظ به أيّ مذهب فلسفي آخر و قد أفادت الوجودية من خصومها و أنصارها على السواء، من خصومها بإثارة الاهتمام بها ومن أنصارها بالشرح والدفاع و الإيضاح وإلا فليدلني أحد على مذهب فلسفي آخر حظي بما حظيت به الوجودية من اهتمام و اطلاع و مساجلات).[154]

كما كانت لدراساته عن الفلسفة اليونانية و أطوارها أهمية كبيرة في بروز شخصيته و مكانته العلمية فقد قام بدراسة شاملة للفلسفة اليونانية (ربيع الفكر اليوناني) 1943م، (أفلاطون) 1943م (أرسطو) 1944م (خريف الفكر اليوناني) 1946م، يقول مصطفى النشار: (لا شك أن د.عبد الرحمن بدوي يعد واحدا من أهم الدارسين للفلسفة اليونانية في عالمنا العربي المعاصر).[155]

---

[152]– دراسات عربية، ص430.

[153] – زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية ، ص30.

[154] – سيرة حياتي، ج1، ص180.

[155] – مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين ،ط 1، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع،

ومن خلال هذه الدراسات الفلسفية الجادة و من خلال ترجماته لأعمال المستشرقين : (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) 1940، فرض بدوي نفسه في ساحة البحث العلمي في العالم العربي وذاع صيته فصار يُدْعى لإلقاء محاضرات ببعض هذه الدول، و يدعى للتدريس في جامعاتها و مدارسها العليا، فقد دُعي إلى لبنان لإلقاء محاضرات بمناسبة المولد النبوي، و لما لقيت هذه المحاضرات إعجابا دعته المدرسة العليا للآداب للتدريس فيها سنة 1947م.[156]

وازدادت شهرته و ذاع صيته أكثر من ذي قبل حين نشر عددا كبيرا من تحقيقاته في التراثين الإسلامي واليوناني فصار بذلك مرجعا لا يستغنى عنه، فلا نكاد نجد كتابا من الكتب التي تعنى بالفلسفة تستغني في فهرس المصادر والمراجع عن ذكر مؤلف لبدوي أو تحقيق أو ترجمة.

ونظرا لمكانة بدوي و إسهامه في البحث الفلسفي صار رئيسا لقسم الفلسفة و الاجتماع بجامعة عين شمس سنة 1958م، أستاذا ذا كرسي في الفلسفة و تاريخها، و كان قد ترشح لهذا المنصب مع اثنين آخرين من كبار أساتذة الفلسفة في العالم العربي هما د.زكي نجيب محمود و د.أحمد فؤاد الأهواني، إلا أن الدكتور بدوي كان أحق الثلاثة بشهادة نخبة من كبار أساتذة الفلسفة في العالم العربي
كذلك و هم : د. أبو العلا عفيفي و د. إبراهيم مدكور و د. عثمان أمين[157]

و هذا ينم عما وصل إليه بدوي من مكانة وتقدير بين فلاسفة مصر و أساتذتها و لم تكن هذه المكانة و لا هذا التقدير من فراغ، و إنما بما قام به بدوي من أعمال تعد إسهاما كبيرا في مجال الفلسفة و علومها.

و لم تكن هذه المكانة مقتصرة على مصر فحسب و لا على العالم العربي، بل تعدتها إلى أوروبا وسبقته شهرته إليها فحينما كان مستشارا ثقافيا لمصر في سويسرا، يقول بدوي: (إن شهرتي في الدراسات الخاصة بأرسطو كانت قد استفاضت في أوروبا، و لهذا دعتني الجمعية السويسرية للفلسفة و كان على رأسها آنذاك جيجون (gigon) الذي أشرف على إخراج تحقيق جديد لمؤلفات أرسطو النهائية، فشاركت في مؤتمرها الذي عقدته في برن).[158]

كما كان يقصده المستشرقون لعلمهم بمكانته و خبرته في تحقيق المخطوطات فكان المستشرق السويسري

2002م)، ص201.

[156] – انظر سيرة حياتي، ج1، ص160.

[157] – انظر نفس المصدر السابق، ج1، ص226/225.

[158] – نفس المصدر، ج1، ص269.

المقيم في إسبانيا سيزار دوبلر (cesar dubler) حين يقدم إلى وطنه يمر على بدوي في برن فيقضي سحابة النهار معه.

وكذلك كان يقيم في برن أستاذ ممتاز في الدراسات اليونانية هو الأستاذ فلي تيلر (willy theiler) و كان في ذلك الوقت (1956م 1957) مكلفا بإعداد تحقيق جديد للنص اليوناني لكتاب (في النفس - لأرسطو) وكان بدوي قد نشر الترجمة العربية القديمة لهذا الكتاب و التي قام بها إسحق بن حنين [159]، فاتصل به كي يراجع معه النص اليوناني على الترجمة العربية.[160]

وفيما يتصل بهذه الشهرة المستفيضة لبدوي في أوروبا أنه سنة 1966م عادت العلاقات بين مصر و فرنسا وكان من بين بنود الاتفاق الثقافي تبادل أساتذة الجامعات و أخذت الجامعات المصرية الثلاث (القاهرة، عين شمس، والإسكندرية) ترشيح أساتذة ليقوموا بإلقاء المحاضرات في فرنسا تنفيذا لهذا البند، فرشحت 19 أستاذا فلما عرضت أسماؤهم على الجامعات الفرنسية لاختيار من يصلح للقيام بهذه المهمة، رفضت جميع هذه الأسماء باستثناء أستاذ واحد هو عبد الرحمن بدوي، و قالت في رفضها أنها لا تعلم لأي واحد من هؤلاء قيمة علمية وطيدة، إلا عبد الرحمن بدوي، فوجهت جامعة باريس الدعوة الرسمية إلى الحكومة المصرية لإيفاده إلى جامعة باريس لإلقاء محاضرات طوال الفصل الدراسي الثاني أي ابتداء من مارس سنة 1967م على طلاب الدراسات العليا (الدكتوراه) في قسم الفلسفة و في معهد الدراسات الإسلامية.[161]

و لما كتب إلى الجامعة الليبية يسألها هل من الممكن تعيينه أستاذا للفلسفة بكلية الآداب التابعة لها، سرعان ما أجابت بالقبول و كان ذلك في سبتمبر سنة 1967م. و لم يكن بدوي أستاذا للفلسفة طوال إقامته بليبيا بل رقي سنة 1969م إلى رئيس لقسم الفلسفة و استمر في هذا المنصب إلى سنة 1973م.[162]

و لم يكن ليرقى إلى رئيس قسم في جامعة، خارج وطنه لولا مكانته المرموقة و إسهامه في تطوير الجامعة

---

[159] اسحق ابن حنين: : طبيب مترجم أفاد العربية بما نقله إليها من كتب الحكمة وشروحها، خدم بعض الخلفاء من بني العباس، و ألف كتبا كثيرة منها (آداب الفلاسفة ونوادرهم) و (تاريخ الاطباء) و (الادوية المفردة). ولد سنة 215هـ و توفي سنة 298هـ.

الأعلام، للزركلي ط15، بيروت: دار العلم للملايين 2002م ، ج1/ص294).

[160] - انظر نفس المصدر، ج1، ص269.

[161] - انظر نفس المصدر، ج1، ص382.

[162] - انظر نفس المصدر ، ج2، ص143.

الليبية حيث كان السبب في إثراء مكتبتها و محيي (مجلة كلية الآداب) بها، و قد استكتب باحثين أوروبيين مرموقين منهم أرنولد توينبي (arnold toymbee) مؤرخ الحضارات الإنجليزي الكبير وفرنشسكو جبرييلي[163] المستشرق الإيطالي، و كلارك أستاذ الجغرافيا في جامعة درهم (durham) بإنجلترة، وحرص أن تكون الأبحاث حول ليبيا، و أسهم هو بدوره بدراسة تاريخ الفلسفة في ليبيا، فكيف لا يرقى إلى رئيس قسم الفلسفة.[164]

وصلت مكانته وتقديره إلى أن يتدخل الرئيس أنور السادات [165] لإطلاق سراحه لما اعتقل في ليبيا سنة 1973م. يقول بدوي: (و يرجع الفضل الأكبر بل الوحيد لإطلاق سراحي إلى الرئيس أنور السادات، ذلك أنّه كان شديد الإعجاب بكتابي (نيتشه) .[166]

وقد تسامع الناس في مختلف دول العالم بهذا الاعتقال و راحوا يندّدون به، فكتب أنيس منصور مقالا عنيفا ضد عملية الاعتقال الذي لا مبرر له.

وراح المستشرق الفرنسي المعروف جاك بيرك يجمع التوقيعات من كبار المفكرين و المستشرقين والأدباء للاحتجاج بها في جريدة (لومند) لكنه توقف عما قليل لما سمع بالإفراج عنه.

وحين جاء قائد الانقلاب الليبي إلى القاهرة سأله الكاتب أحمد رشدي في مؤتمر صحفي عن سبب اعتقال الدكتور بدوي و هو من أكبر مفكري العالم العربي وله تلاميذ منتشرون في كل مكان فلم يجب إلا بعبارات متلعثمة متشنجة.

وسأله د. لويس عوض[167] نفس السؤال في ندوة مع كتاب جريدة الأهرام فالتزم الصمت التام.

---

[163] فرنشيسكو جبريلي: : هو فرنشسكو جبريلي ابن المستشرق الايطالي جوزي جبريلي.
(انظر موسوعة المستشرقين، ص176).

[164] – انظر نفس المصدر، ج2، ص144.

[165] أنور السادات: محمد أنور السادات، رئيس مصرن ولد سنة 1918م تولى رئاسة الجمهورية بعد وفاة الرئيس جمال عبد الناصر سنة 1970م، اغتيل سنة 1981م أثناء عرض عسكري احتفالا بذكرى حرب أكتوبر عام 1973م.
الأعلام، ج6/ ص 128.

[166] – انظر نفس المصدر، ج2، ص248.

[167] لويس عوض: : لويس حنا عوض، مفكر، ناقد، ولد بألمانيا، قضى شطرا من طفولته بالسودان، حصل على الدكتوراه من كمبردج في الأدب الإنجليزي، له حوالي خمسين كتابا في مختلف الموضوعات الأدبية و النقدية، منها (الثورة و الأدب) و (تاريخ الفكر المصري الحديث) و غيرها.ولد سنة 1914م و توفي سنة 1990م.

ولما ذهب قائد الانقلاب الليبي إلى باريس سأله أريك رولو (Aric Roleau) في مؤتمر صحفي رتبته جريدة لوموند فتهرب من الجواب.[168]

كانت مكانة بدوي إذن في عالم الفكر والفلسفة كبيرة في الأقطار العربية و الأوروبية بل والعالمية. حتى إنه جعل المسؤولين الليبيين في حرج لما يُسْألون عن هذا الاعتقال، و كانت ردود الفعل كثيرة من شخصيات كثيرة من مختلف جنسيات العالم.

صار بدوي بفضل جهوده في الفلسفة و علومها وفي تحقيق و نشر المخطوطات شخصية علمية عالمية حيث يدعى لإلقاء المحاضرات في مختلف جامعات العالم، في أمريكا و الهند وإيران والكويت وفرنسا و غيرها...

ففي سنة 1971م دعي لحضور مؤتمر الفلسفة الإسلامية في جامعتي هارفارد وكولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية يقول بدوي: (و انعقد المؤتمر في شهر أفريل سنة 1971م و أقمت في كمبرج – بوسطن وفي نيويورك خمسة عشر يوما).[169]

و يضيف: (و الشخص الوحيد الذي تعرفت به لأول مرة في هذا المؤتمر هو هاري ولفسون. وإن لم يزد لقائي به عن دقيقتين، أما باقي المشاركين في المؤتمر فقد كنت أعرفهم من قبل).[170]

فهو على اتصال بوجوه الفكر البارزة التي تحضر مثل هذه المؤتمرات، و كانت محاضرته بعنوان: (نصوص فلسفية جديدة مفقودة في أصلها اليوناني و موجودة في ترجمة عربية).[171]

كما زار الهند وألقى محاضرة في جامعة عليكرة وكانت محاضرته حول تأثير كتابي (الخطابة) و (فن الشعر) لأرسطو في البلاغة و النقد الأدبي عند العرب في القرنين الرابع والخامس للهجرة.[172]

كما زار إيران إثر دعوة للاشتراك في مؤتمر (البيروني) سنة 1973م.[173] ولما علمت كلية (الإلهيات والعلوم الإسلامية) أن بدوي مقيم في إيران بعد انتهاء المؤتمر، سرعان ما عرض عليه عميدها أن يكون أستاذا

(الأعلام: ج6/ ص 110).

[168] – انظر نفس المصدر، ج2، ص252/251.

[169] – نفس المصدر السابق، ج2، ص227.

[170] – نفس المصدر، ج2، ص231.

[171] – انظر نفس المصدر ، ج2، ص233.

[172] – انظر نفس المصدر، ج2، ص368.

[173] – انظر نفس المصدر، ج2، ص257.

في تلك الكلية، فقد كانت سمعة بدوي وشهرته منتشرة في إيران وترجمت بعض كتبه إلى الفارسية، فقد ترجم علي شريعتي – المفكر الإسلامي المعروف – مقدمة كتاب (شخصيات قلقة في الإسلام) وكان يحث طلبته على قراءة كتب بدوي.[174]

ونظرا لهذه الشهرة و السمعة العلمية لبدوي في إيران، كان لا يحضر محاضراته الطلبة فحسب بل يحضرها حتى الأساتذة والعلماء.

وقد خصص بدوي محاضرة أسبوعية عامة لإلقاء سلسلة من المحاضرات في تاريخ التصوف الإسلامي، يقول: (و كان يحضر هذه المحاضرة العامة جل أساتذة الكلية و على رأسهم العالم الكبير المرحوم د. مرتضى مطهرى، و الأستاذ شيخ الإسلام و ابنه، و د. آذرنوش آذرتاش وكيل الكلية، و د. محمد مفتح الذي صار في عام 1979م عميد الكلية و د. شيرازي، إلخ و أحيانا كان يحضر بعض الأساتذة و العلماء من خارج الكلية مثل الأستاذ نوراني، هذا إلى جانب طلاب و طالبات الدراسات العليا).[175]

و إن دل هذا على شيء فإنما يدل على مكانة بدوي العلمية و قيمة محاضراته التي كان يلقيها و إلا فكيف يحضر الأساتذة و العلماء هذه المحاضرات، و لأجل هذا كان بدوي يحظى برعاية خاصة في إيران.

أما مؤتمرات المستشرقين فقد حضر عددا منها، و كان أول مؤتمر حضره سنة 1948م المنعقد في باريس، مؤتمر كمبردج 1954م، مؤتمر نيودلهي 1964م، مؤتمر باريس 1973م، و كان آخر مؤتمر للمستشرقين.

و إذا كانت هذه هي مكانة بدوي في الفلسفة و علومها، فإن مكانته في بعض التخصصات الأخرى لا تقل عنها، ففي سنة 1953م أصدر القائمون على الثورة في مصر قرارا بتشكيل لجنة من خمسين عضوا لوضع دستور جديد للبلاد، و قد ضمت هذه اللجنة نخبة ممتازة من السياسيين و القانونيين و رجال الأحزاب و قادة الرأي، و كان بدوي عضوا في هذه اللجنة[176]

و العمل في مثل هذه اللجنة يستدعي علما بالقانون و أصوله، يقول بدوي عن عمله في هذه اللجنة: (...أعددت نفسي إعددا جيدا بالاطلاع على كل الدساتير في الدول المختلفة الأنظمة بعد الحرب العالمية الثانية، فضلا عن الإلمام بالقانون الدستوري بصورة عامة، و هذا الاطلاع الواسع على أحدث

---

[174] – انظر نفس المصدر، ج2، ص227.

[175] – نفس المصدر، ج2، ص267.

[176] – انظر نفس المصدر السابق، ج1، ص331.

الدساتير هو الذي مكنني من التصدر في اللجنة، حتى على القانونيين فيها.[177]

ومن خلال هذا النص الذي أورده بدوي يظهر جده و اجتهاده الذي مكّنه هذه المكانة العلمية في مصر وخارجها، حيث كلف نفسه عناء الاطلاع على كل الدساتير في الدول المختلفة الأنظمة.

وإلى جانب القانون كانت مكانته في الأدب و الشعر و اللغة، لا تقل عنها بل ربما تفوقها، يقول د. أحمد صبحي: (قد تعرفون عن عبد الرحمن بدوي أنه شاعر و أديب، كان الشعراء في ليبيا يدعونه إلى مجالسهم ليثقفهم في علم العروض و الأوزان و القافية، بل كان أساتذة اللغة العربية من دار العلوم يسألونه في مشكلات لغوية في صميم علوم اللغة و فقهها)[178]

و هذه شهادة أحد الذين عملوا معه و عايشه طوال إقامته بليبيا، يقول أحمد صبحي: (لقد سعدت بالعمل مع أستاذي الدكتور عبد الرحمن بدوي أربع سنوات من أواخر عام 1969م إلى صيف 1973م في ليبيا)[179]

و لا أدلّ على مكانة بدوي العلمية و الفكرية من أن تُنَظَّم المؤتمرات حول فكره و أعماله، و هو لا يزال حيا، و أن يتولى أمر هذه المؤتمرات نخبة من طليعة المفكرين و المهتمين بالفلسفة و يكرم بأعلى الأوسمة والجوائز، يقول أحمد عبد الحليم عطية: (إن تكريم بدوي الحقيقي يتمثل في إنتاجه و ما قدمه في حياته الحافلة، لكن درس أعماله و بحثها و مناقشتها، الذي تقوم به الطليعة الواعية من أساتذة الفلسفة و العلوم الإنسانية، في مصر والوطن العربي، و اهتمام دور النشر المختلفة بنشر أعماله و تقديم دراسات حوله مثل: (الهيئة العامة لقصور الثقافة) و (الجمعية الفلسفية المصرية) و الآن (دار المدار الإسلامي) من خلال جهود و دراسات تلاميذه ومن تتلمذوا على كتاباته مثل: (محمود أمين العالم، و حسن حنفي، و أميرة حلمي مطر، و أحمد صبحي، و غيرهم ممن يقدرون جهده، هو تأكيد لدور و أهمية الفلسفة في هذا الرمز و القيمة الكبرى في حياتنا الفكرية، والذي يماثل – تماما – قيمة نجيب محفوظ في حياتنا الأدبية، فهو – كما أطلق عليه أنور عبد الملك – عميد الفلسفة العربية)[180]

فكيف لا يكون الاهتمام بهذا الرمز و القيمة الكبرى في حياتنا الفكرية و تنظيم (مؤتمرات دولية (القاهرة 1997م)) و تقديم كتب تذكارية (هيئة قصور الثقافة) و رسائل جامعية، و ملاحق لمجلات ثقافية مجلة

---

[177] – نفس المصدر، ج1، ص 334.

[178] – دراسات عربية، ص238.

[179] – نفس المصدر، ص238.

[180] – دراسات عربية، ص07.

(القاهرة) العدد 158 عام 1996م، مجلة (أوراق فلسفية) و مجلة (إبداع) 2001 و مجلة (دراسات فلسفية) في بغداد 1999م و حصوله على أعلى جائزة فكرية في مصر.

ج/ اتجاهه الفكري و مذهبه الفلسفي :

إن التعرف على مذاهب المفكرين و الباحثين ، و تتبع ميولهم و نزوعهم لآراء دون غيرها، وتشبثهم بشخصيات دون سواها ، لما ييسر فهم دراساتهم و مؤلفاتهم و يعين على قراءة ما وراء السطور . فإذا عرفنا خلفيات مفكر ما استطعنا قراءة إنتاجه من خلالها و رجعنا بآرائه و أحكامه إلى السياق العام للمذهب الذي يتبناه أو الذي يتبناه من يتعصب له.

ولعل شيئا من هذا القبيل إذا طبقناه على عبد الرحمن بدوي ، يختصر لنا الطريق إلى فهم إنتاجه الفكري ، خاصة بواكير أعماله التي يظهر فيها تأثير الفلسفة الوجودية واضحا جليا ، كما يظهر التأثر ببعض أعلام الفكر الأوروبي من فلاسفة و مستشرقين، و هذا التأثير ليس خافيا على أحد بل نجده هو نفسه يصرح به في كتاباته في مناسبات عديدة .

فأول إنتاج لبدوي سنة 1939م هو كتابه عن (نيتشه) ، و لم يكن اختياره لنيتشه عبثا ، و إنما لإعجاب وحماس لآراء هذا الفيلسوف الألماني الذي ارتبط به بدوي ارتباطا وثيقا، ارتباطا (بحياة و أفكار شخصية نيتشه الأرستقراطية المتحررة وثورته ورفضه للعادات و القيم القديمة ونظراته الثاقبة في الحياة و الكون التي تمثل سموا نظريا وثورة روحية ذات تأثير في العقول يفوق سلطة الهيئة الاجتماعية والدول بمؤسساتها المختلفة مما أوجد نوعا من التقارب إن لم يكن من التطابق و التوحد ، بين الرائد العربي والمفكر الألماني الذي أعلى من الإرادة والوجدان)[181]

كان هذا الارتباط بنيتشه قويا إلى درجة أننا نستطيع أن نقرأ سلوك بدوي من كتابات هذا الفيلسوف حيث (يشعر نيتشه بذاته - و هذا ما ينطبق على بدوي نفسه - شعورا مفرطا قويا، و يعتد بنفسه اعتدادا كبيرا ، حتى أصبح يعتقد أنه قادر على التأثير في العالم كله تأثيرا كبيرا حاسما .

إن الطابع الرئيسي السائد في طبيعة نيتشه — و التي يلخصها أحسن تلخيص — هو الامتياز الخارق، الممتلىء شعورا بذاته، المتفاني في الإخلاص لرسالته، امتياز يجعل من حياته حياة غريبة شاذة لا يكاد تاريخ

---

[181] نفس المصدر، ص 430.

الإنسان الروحي أن يجد لها مثيلا ولا قرينا، و من وجوده مأساة هائلة رائعة... و بطلها شخص مفرد احتملها كلها وحده. و كانت الوحدة وطنه وقصره الشامخ المخيف (...) وامتلاء يحمله على الاستقلال المطلق، والجرأة التي تكاد تبلغ حد الوقاحة، و فرض الإرادة والشخصية فرضا يشعر الناس بإزائها شعورهم وهم في جوار بناء ضخم يتحدى السماء. فيبتعدون عنه خائفين من أن ينقضَّ عليهم، ويحيا هو فريدا ليس بجواره إنسان)[182]

يقول أحمد عبد الحليم عطية عن هذا النص من كتاب بدوى عن نيتشه:(النتيجة... التي نريد أن نصل إليها - والتي تفصح عنها الفقرات السابقة، من وجهة نظرنا — هي التشابه بين نظرة نيتشه لنفسه ونظرة بدوى لذاته: الوحدة، العزلة، الابتعاد عن الناس والنظرة الدونية لهم، والإحساس بالواجب والمهمة والغاية التي وجد كل منهما لأجلها)[183]

ويؤيد هذا، سلوك بدوى كما تؤيده كتاباته، ففي موسوعة الفلسفة مثلا(لا يذكر في الجزء الأول مع ابن باجة (9ص) وابن رشد(21ص) وابن سينا(27ص) وابن طفيل[184] (8ص) و أبي البركات البغدادي(نصف صفحة) وأبي سليمان المنطقي(1ص) و حنين ابن اسحق[185] (1ص) إلا عبد الرحمن بدوي (25ص))[186]

و لم يشر إلى أحد من أقرانه الذين ساهموا معه في الدراسات الفلسفية مثل إبراهيم بيومي مدكور و عثمان أمين، و توفيق الطويل ، و زكي نجيب محمود و زكريا إبراهيم و فؤاد زكريا و غيرهم [187] و كأنما الفلسفة ابتدأت به و انتهت إليه و لم يشاركه أحد فيها ، و هذه نظرة استعلاء لا مبرر لها .

---

182 دراسات عربية، ص443.

183 نفس المصدر ونفس الصفحة.

184 ابن طفيل: أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي، و هو من أشهر المفكرين العرب الذين خلفوا الآثار الخالدة في عدة ميادين منها العلوم الرياضية و الفلسفة و الفلك، و اخترع الآلات، اشتهر بقصة (حي بن يقظان).
ولد سنة 500هـ و توفي سنة 581هـ.

185 حنين ابن اسحق: : أبو زيد حنين بن إسحاق العبادي، طبيب مؤرخ و مترجم، عاصر تسعة من خلفاء بني العباس، و تمكن من اللغات اليونانية و السريانية و الفارسية، فانتهت إليه رئاسة العلم بها، بين المترجمين مع إحكامه العربية، و كان فصيحا بها و شاعرا، له كتب و ترجمات كثيرة تزيد على 100منها: (تاريخ العالم) و (المبدأ و الأنبياء و الملوك) و (الفصول الأبقراطية في الطب) ولد سنة 194هـ و توفي سنة 260هـ.

الموسوعة العربية العالمية: ج1/ ص 747.

186 دراسات عربية، ص16.

187 انظر دراسات عربية، ص18/17

ونستطيع أن نقول أن نيتشه أثَّر في سلوك بدوي و نظرته إلى غيره أكثر مما أثر في دراساته و بحوثه ، والذين أثروا في هذه الدراسات و البحوث إنما هم آخرون و على رأسهم هيدجر و اشبنجلر.

ويظهر تأثير هذا الأخير خاصة في حديثه عن الحضارات ، إذ يعتبره بدوي و يعده (أكبر فلاسفة الحضارات)[188] ويظهر تأثره به خاصة في دراسته لأطوار الفلسفة اليونانية، فاشبنجلر يرى (أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات، عدَّها فوجدها ثماني و رأى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذي تسير عليه، وهي في هذا السير مستقلة تمام الاستقلال عن الحضارة التالية عليها أو الموجودة معها أو السابقة عليها ... و الحضارات في تطورها تخضع جميعا لقانون واحد ثابت.

فالحضارة تنقسم إلى أدوار هي كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة : فهي تبدأ بربيع ، وتعلو وتصل إلى القمة في وقت هو صيفها، ثم تبدأ في الانحلال ويكون لها عصر اضمحلال يناظر الخريف بالنسبة إلى السنة، ثم يأتي الشتاء بمعنى أن الحضارة، يفنى كل ما فيها من قوى فتموت. فهناك إذن أربعة أقسام إلا أن كل قسمين يكونان شيئا واحدا. و لذا تنقسم الحضارات بمعناها العام إلى قسم أول هو الحضارة، وقسم ثان هو المدنية.)[189]

و هذا ما فعله بدوي في دراسته للفلسفة اليونانية حيث ألف سلسلة قسَّمها إلى فصول السنة فنشر (ربيع الفكر اليوناني) سنة 1943. ثم أتبع الربيع بصيف وهو كتاباه (أفلاطون)سنة 1943. و (أرسطو) سنة 1944. ثم تلا الربيع والصيف، خريف و شتاء ونشرهما في كتاب واحد هو (خريف الفكر اليوناني)سنة 1946.

كما تظهر آراء هذا الفيلسوف الألماني في كتابات بدوى هنا وهناك في مناسبات مختلفة فعندما (يعرض بدوى لأفكار اشبنجلر عن (تدهور الغرب) يتفاعل مع هذه الأفكار التي يبدو متأثرا بها، فهو يرى أن أفكار اشبنجلر عن الحضارات تُعَد بالفعل ثورة كوبرنيقية لو قارناها بفلسفات الحضارات السابقة عليه)[190] و لهذا أهمية في دراسات بدوى عن الفلسفة اليونانية والإسلامية.

و إذا كان لهذين الفيلسوفين من أثر في اتجاه بدوى الفكري فان الصورة الكاملة لمنهجه في الدراسة لا يمكن أن تتجلى بوضوح دون الحديث عن مذهبه الفلسفي الذي تبناه وسعى إلى تأسيسه من خلال بعض كتاباته خاصة رسالتيه للماجستير والدكتوراه.

فأعظم من أثر في بدوى كما يقول هو عن نفسه :(لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين

---

[188] ربيع الفكر اليوناني، ص30.

[189] نفس المصدر، ص30/31.

[190] دراسات عربية، ص452.

هما هيدجر ونيتشه)[191]

وقد سبق الحديث عن نيتشه أما هيدجر فهو (فيلسوف ألماني، يعد في أوساط واسعة الانتشار الممثل الرئيسي للوجودية)[192]

ويَعْتبر بدوى وجوديته التي يتبناها امتدادا لوجودية هيدجر، يقول عن نفسه:(فيلسوف مصري ومؤرخ للفلسفة، فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر)[193]

(والوجودية ليست مذهبا واحدا في الفلسفة وإنما هناك فلسفات وجودية بينها سمات مشتركة...

و هناك تياران في الوجودية هما الوجودية الدينية ويمثلها (كيركجارد) و (كارل يسبرز) و الوجودية الإلحادية ويمثلها (هيدجر) و (جون بول سارتر)[194]

أو كما يعبر عنها بدوي بالوجودية الحرة والوجودية المقيدة و يقول:(ولكننا نستطيع أن نميز فيه [المذهب] شعبتين رئيسيتين:

1) الوجودية الحرة 2) الوجودية المقيدة والأولى حرة من كل المعتقدات الموروثة، والثانية تشد نفسها الى عقيدة و يمثل الأولى هيدجر و في إثره أبنيانو في إيطاليا الذي يسمي وجوديته الوضعية ثم جون بول سارتر في فرنسا. و الثانية يمثلها كارل يسبرز (ولد سنة 1883)و جبريل مارسل (ولد سنة 1889) و كلتا النزعتين تعترف بكيركجورد بوصفه الأب الروحي للوجودية بكل اتجاهاتها، و إن كانت الشعبة الثانية أقرب صلة إليه و كثيرا ما تهيب به)[195].

و نجد بدوي يبحث عن جذور هذا المذهب عند مختلف الفلاسفة القدماء و يحشر في زمرة هؤلاء الفلاسفة بعض الفلاسفة المسلمين كالحلاج و السهروردي المقتول يقول: (... فمن الممكن أن نجد البذور الأولى لهذه الفلسفة التي تحيا الحياة و تجد الوجود لدى بعض المفكرين و الفلاسفة من أقدم العصور، وهم أولئك الذين أحالوا تجاربهم الحية إلى معان فلسفية، و نذكر منهم في العصر اليوناني سقراط ومن قبله برمنيدس

---

[191] انظر موسوعة الفلسفة، ج1، مادة بدوي.

[192] الموسوعة الفلسفية المختصرة.

[193] انظر موسوعة الفلسفة، ج1، مادة بدوي.

[194] انظر كتاب الهلال (ملامح الفكر الاوروبي)، ص11.

[195] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط/1،بيروت،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ص16.

ثم أفلاطون، وفي العصر الوسيط الإسلامي الحلاج و السهروردي المقتول، و في العصور الوسطى الأوروبية القديس أوغسطين[196] وفي مستهل العصر الحديث بسكال، بيد أن ما لديهم ليس إلا لمعات خاطفة وبوادر لامعة انتشرت في ثنايا اتجاهاتهم و لا تؤلف تيارا واضحا)[197]

وبتأثير مذهبه الوجودي نجده يتلمس العناصر الوجودية في التراث الإسلامي مثلما فعل في كتابه (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) فهو يجعل من الصوفية و الوجودية صنوان في المبدأ والمنهج والغاية يقول : (بين كلتا النزعتين : الصوفية و الوجودية ، صلات عميقة ، في المبدأ و المنهج و الغاية) [198] وسيأتي تفصيل هذا الكلام في محله .

وقد تشرب بدوي هذا المذهب حتى صار يرى كل شيء و يفسر كل شيء بنظرة وجودية ففي مسألة الارتباط الوثيق بين الحب و المعرفة يقول : (... و لكننا نستطيع بمذهبنا الوجودي أن نجد التفسير ، فنحن نقول أن العاطفة هي الأقدر على الإدراك ، لأنها تصدر عن الذات أكثر مما تصدر عن العقل، و الذات هي الحقيقة الوحيدة في الوجود الحقيقي، في مقابل الوجود الفيزيائي، فلما كان الحب من أبرز مقولات العاطفة فإنه من أقدر العواطف على المعرفة ، إن لم يكن أقدرها جميعا ، و بيان ذلك أن الحب فيه - أكثر من غيره - إحالة إلى الموضوع ، و لهذا كان به دائما هذا النزوع إلى الإدراك، لأن الإدراك معناه اتجاه الذات نحو الموضوع .)[199]

وفي حديثه عن الوجودية و الشعر يقول : (الوجودية أقرب الفلسفات إلى الشعر ، و الشعر أقرب الفنون إلى الوجودية .

فالشعر والفلسفة صورتان للتعبير عن الوجود : إحداهما للتعبير عن الإمكان ، و الأخرى للتعبير عن الآنية ، و الوجود إمكان و آنية معا ، و لهذا كان الشعر و الفلسفة متكاملين و لا غنى للواحد على الآخر)[200]

وهكذا نجد بدوي يوغل في مذهبه الفلسفي و يفسر به كل شيء مما نجد له صدى في دراساته عن التراث

---

[196] القديس أوغسطين: : أحد أشهر قادة الكنيسة النصرانية القديمة، كان لكتاباته تأثير قوي على الفكر الديني النصراني في القرون الوسطى ، كان اسمه باللاتينية أوريليوس أوغسطينوس، من أشهر كتبه و أطولها(مدينة الله). ولد سنة 354م و توفي سنة 430م.

الموسوعة العربية العالمية: ج3/ ص 409.

[197] دراسات في الفلسفة الوجودية، ص20.

[198] بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، الكويت ،وكالة المطبوعات،1982م، ص73.

[199] عبد الرحمن بدوي، الموت والعبقرية، الكويت ، وكالة المطبوعات، بدون تاريخ، ص53.

[200] نفس المصدر، ص111.

الإسلامي ، وهذا الجانب هو الذي يعنينا من مذهبه الفلسفي .

د/ آراء العلماء والمفكرين فيه:

قد يختلف الناس في شخصية بدوي و سلوكه مع تلاميذه و أقرانه، فمنهم من يراه مغرورا متغطرسا متعاليا (علي عبد الواحد وافي) [201] و منهم من يرى أن هذه العيوب هي عيوب العلماء [202] و هناك من يقول أن بدوي كان التجسيد المثالي النيتشوي الحي ، و كان يمارس نيتشويته ممارسة استعلائية تقيم بينه و بين طلبته و الآخرين عامة مسافة شاسعة غامضة[203] و هناك من يأخذ عليه القسوة و رفض المجاملة[204]

كما أن هناك من يرى كل هذا غلالة رقيقة يخفي بها بدوي حقيقة مشاعره و خصاله التي تماثل خصال جماعة الملامتية ، تلك الطائفة من الصوفية التي قيل عنها أنها كانت تُظْهر شرا و تضمر خيرا و تحرص على أن يلومها الناس[205]

و مهما كان هذا الخلاف في شخصه و معاملته للآخرين، إلا أن الإجماع حاصل بشأن طول باعه وعلوّ كعبه في الفلسفة وعلومها، و مكانته الفكرية في العالم العربي المعاصر، و إسهاماته التي أثرى بها المكتبة العربية.

ولا بأس من استعراض بعض الشهادات و الآراء حول مكانته العلمية واتجاهاته الفكرية، ونظرا لموسوعية بدوى وكثرة إنتاجه الذي يتعذر في كثير من الأحيان عن الاحتواء والاستيعاب، نلفي هذه الآراء تهتم بجانب معين من فكره وإنتاجه، كلٌ حسب اختصاصه و اهتمامه فمنهم من اهتم بدراساته عن الفلسفة اليونانية ومنهم من اهتم بدراساته عن الفلسفة الإسلامية و منهم من اهتم بدراساته عن التصوف وعلم الكلام ومنهم من اهتم بمذهبه الوجودي إلى غير هذه الجوانب الفلسفية التى تطرق إليها بدوى كالأدب والسياسة، كما أن هناك من قام بعرض ونقد كل إنتاجه كما فعل حسن حنفي في بحثه (الفيلسوف الشامل مسار حيا ة وبنية عمل).

وأول شهادة تلفت نظرنا عن بدوى هي شهادة مناقشَيْن لرسالته في الدكتوراه ففي (هذه المناقشة أعلن

---

[201] انظر في صالون العقاد كانت لنا أيام، ص119.

[202] نفس المصدر، ص28.

[203] انظر دراسات عربية، ص206.

[204] انظر نفس المصدر، ص206.

[205] انظر نفس المصدر، ص238.

طه حسين أن عبد الرحمن بدوى هو أول فيلسوف مصري)[206]

كما أن باول كراوس قال: (إن الرسالة تجتاز القرون لتلحق بكبار الفلاسفة و المتكلمين في القرون الثالث والرابع والخامس والسادس للهجرة)[207]

ويقول أحد تلاميذ بدوى عن اقتداره الفلسفي في هذه الرسالة :(و في هذه الرسالة ظهر اقتدار عبد الرحمن بدوى الفلسفي و تمكنه التام من الفرنسية والألمانية والإيطالية و الإسبانية واليونانية واللاتينية والعربية وقدرته الفائقة على نحت الكلمات الفلسفية التي ليس لها نظير في اللغة العربية الحديثة ، فرسالته ليست إلا محاولة لأن يكون له مذهب فلسفي)[208]

و هذه أولى الشهادات على اقتدار عبد الرحمن بدوى الفلسفي وكان هذا مع بداية مسيرته العلمية وأولية إنتاجه الفكري، و بعد أن ذاع صيته وانتشرت مؤلفاته ونيَّفت على المائة والعشرين مؤلفا، كثر الكلام واختلفت الآراء حول اتجاهه الفكري و آرائه التي يتبناها، و اتفقوا على إسهاماته ومكانته الفكرية.

ففي قراءة شاملة لإنتاجه الفكري يقول حسن حنفي :(فأعمال الفيلسوف الشامل [بدوى] هي أكبر سياحة عرفها الفكر العربي المعاصر في فكر البشر، ولا يوجد فيلسوف خدم الفكر الفلسفي في مصر قدر ما خدمه الفيلسوف الشامل، فهو النافذة التي فتحها على الدراسات الإسلامية والفلسفة الغربية)[209]

ويضيف حسن حنفي عن مكانة بدوى و موسوعيته فيقول: (فهو بمفرده مكتبة حية متنقلة تحتوي على تاريخ الفكر البشري كله، باستثناء الشرق القديم وإفريقيا و أمريكا، وكأنه لم يهتم إلا بالإسلام والغرب)[210]

وهو يأخذ على أعمال بدوي الكثيرة و خاصة تحقيقاته أنها ليست بذات بُعْد حضاري وإنما هي أعمال علمية محضة تُضَاهي أعمال المستشرقين يقول: (كان الهدف من النشر العلمي للترجمات العربية القديمة للتراث اليوناني والروماني و الفارسي هدفا علميا خالصا كما هو الحال عند المستشرقين و كما يتجلى في معظم المقدمات والتصديرات والاستهلالات لها، عن طريق الحديث عن المؤلف ومكانة النص في مجموع أعماله، والحديث عن

[206] انظر في صالون العقاد، ص119 و انظر سيرة حياتي، ج1، ص179.

[207] انظر سيرة حياتي، ص179.

[208] في صالون العقاد، ص119.

[209] دراسات عربية، ص25.

[210] نفس المصدر، ص26.

المترجم وأسلوبه ومدرسته، والترجمات المختلفة للنص، والمقارنة بينها وتواريخها، و تقطيع النّص إلى فقرات، ووضع عناوين رئيسية وفرعية لها بين معقوفتين، أسوة بالترجمات الأوروبية الحديثة و بالاعتماد عليها، ووصف المخطوط، وسبب اختيار المخطوط الأم، و مقارنته بباقي المخطوطات وأماكنها و تواريخها، وأثر النص في العالم العربي ومساهمته في الحياة العقلية فيها، حتى أصبح جزءا منها كما هو الحال في منطق أرسطو، حتى لقَّبه العرب بصاحب المنطق، و ملء الهوامش بالاختلافات بين المخطوطات في النصوص أو في القراآت، و هو ما يسمى بالجهاز النقدي و تضاف في النهاية فهارس لأسماء الأعلام و الأماكن والمصطلحات الرئيسية، اليونانية واللاتينية و الفرنسية والألمانية و ما يقابلها بالعربية)[211]

و هكذا كانت فعلا جُل تحقيقات بدوى في جزئياتها، تحقيقات علمية محضة ولكننا لا نستطيع أن ننفي عنها البعد الحضاري إذا قرأناها في سياقها العام كما يذهب إلى ذلك أبو يعرب المرزوقي حيث يقول:(إن أهم ما ندين به للأستاذ بدوى هو إدراكه الحاد لهذا التناسب بين الأفقين، أفق الفكر العربي الإسلامي الذي أسهم كبير الإسهام في إحيائه و أفق الفكر الحديث الذي كان له كبير الفضل في تأهيله و استنباته استنباتا ناجحا في البيئة العربية و هذا الإدراك هو المركز الموحد لكل أعماله الفكرية تحقيقا وترجمة وتنظيرا وإبداعا بفضل مجهوده مع قلة قليلة من الرواد لم تبق الفلسفة العربية أمرا مقصورا على الوجود الذاتي الذى لا يتجاوز التمنى عند بعض الأشخاص و لا على الماضي من تاريخ العقل في الحضارة العربية، بل هي صارت بوثائقها الحية و بما فيها كيانا عقليا حيًّا يمتد أثره إلى المستقبل امتدادا يمتنع من دونه فهم ما تقدم عليه وما تأخر عنه ماديا ومعنويا وتجاوزيا، وهي قد صارت بحاضرها كذلك مندمجة في اهتمامات العصر و قادرة على إعداد الفكر العربي الحالي لمحاورة الحضارات الأخرى على نحو سيصبح شيئا فشيئا محاورة الند للند.

وإذا كان مفصل الفلسفة العربية الأول أو حد بدايتها قد مكن بتحديد الصلة بين حقبة الفكري الفلسفي القديمة وحقبته الوسيطة من إدماج تاريخ الفلسفة اليونانية في المرحلة الإعدادية للفلسفة العربية، و إذا كان المفصل الثاني أو حد بداية غفوتها قد مكن بتحديد الصلة بين حقبة الفكر الفلسفي الوسيطة التي هي عربية – لاتينية و حقبته الحديثة، من إدماج تاريخ الفلسفة العربية في المرحلة الناتجة عنهما، فإن الهم الأساسي لحركة إحياء التراث الفلسفي العربي قد تعين بصورة واضحة فأعد لإمكان التساؤل عن الروابط الفلسفية الباطنية وصلا وفصلا بين ما قبل الفلسفة العربية و ما بعدها و خاصة بين مراحل الفلسفة العربية نفسها، وتلك هي مرحلة

---

211 دراسات عربية، ص39.

التساؤل الجذري التي قد تمكن من تأسيس فلسفة في تاريخ الفكر الإنساني من منظار الحقبة العربية)[212]

فأبو يعرب المرزوقي يرى أن ما قام به بدوي، هو أفضل ما يقوم به فيلسوف عربي حيث جعل الفلسفة الإسلامية – من خلال دراساته و تحقيقاته – حلقة في سلسلة لا يمكن الاسغناء عنها، فهي مرحلة مهمة بين الفكر الفلسفي القديم (اليوناني و الهلنستي) و الفكري الفلسفي الحديث (بطوريه الوسيط و الحديث) .

وهو يحمد لبدوي ما يعيبه عليه حسن حنفي فيقول:(ولعل أفضل تمثيل لهذا التخلص من الوقوع في العقديات المفسدة للعمل العلمي هو اقتصار جدله مع بعض المستشرقين على مسائل علمية منهجية و إعراضه عن اتهام النوايا اتهاما يؤدي إلى رفض الكل بمجرد الشك في البعض كما صار عليه الشأن في المواقف الموالية)[213]

ويضيف أبو يعرب المرزوقي: (ولعل ما كان يعاب عليه من رفض للاندراج في الإيديولوجيات الشملانية النافية للحرية و القيم الإنسانية التي تمثل الكرامة الشخصية للفرد الإنساني ذروتها من أكبر الأدلة على تخلصه من الدَّرْج السائدة ووعيه الحاد بمطالب الفكر الحي. لذلك فهو قد حافظ على طمأنينة العالم السلوكية و رصانة المفكر المنهجية، و لم يلتزم بغير شروط الفكر الحر و الحي فكان بذلك من الرواد الذين سنوا التقليد الفلسفي التحرري الجديد في الفكر العربي المعاصر في عصر كادت العقائد أن تعصف فيه بكل اجتهاد حر وبكل التزام بطلب الحقيقة الخالصة لذاتها)[214]

ويظهر إبداع بدوى الفلسفي في المذهب الذي أراد أن يؤسس له في الاتجاه الذي بدأه هيدجر و هو الوجودية، يقول زكي نجيب محمود بعد أن عرض بعض الاتجاهات الفلسفية في مصر المعاصرة يقول:(... تقوم في مجالنا الفلسفي دعوة إلى حرية الفرد، يقيمها صاحبها على أساس من الفلسفة الوجودية، فلئن كانت التجريبية العلمية دعوة إلى الفهم العقلي الواضح، فإن دعوة الدكتور بدوى هي إلى الإرادة الحرة التي لا تكتفي بمجرد الفهم العقلى، بل تضيف إليه الفاعلية المنتجة النشيطة)[215]

ويصف زكي نجيب محمود فلسفة بدوي بقوله:(هكذا جاءت فلسفة الدكتور بدوى حافزا لنا على العمل

---

[212] دراسات عربية، ص141/140.

[213] دراسات عربية، ص131.

[214] دراسات عربية، ص140.

[215] زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، ص30.

الجريء، لنكون أحرارا بقدر ما يكون في أعمالنا من جرأة)[216]

و يقول عنه – أي بدوي – مصطفى النشار أنه:(... أحد أعلام الفلسفة المصرية و العربية المعاصرة. وهو يمثل نسيج وحده بين مفكري مصر المعاصرين، فهو المؤرخ للفلسفة، و هو الفيلسوف صاحب الرؤية الفلسفية المستقلة، و هو الأديب المبدع، و هو المترجم غزير الإنتاج ينقل للعربية من مختلف لغات العالم القديمة والحديثة، و هو المحقق المدقق الذي أثرى المكتبة العربية بعشرات الكتب و المقالات و الدراسات العربية القيمة لفلاسفة الإسلام من مختلف الطبقات و التخصصات. و هو إلى جانب هذا وذاك أحد أبرز أساتذة الفلسفة المعاصرين الذين تتلمذ عليهم عدة أجيال سواء في الجامعات المصرية أو الجامعات العربية، وهو وإن كان يعيش الآن في أوروبا فلا يزال هو أكثر أساتذة الفلسفة تأثيرا في الأجيال الحديثة بإنتاجه الفكري الغزير الذي لم يتوقف يوما في كافة عصور الفلسفة ومشكلاتها تأليفا و ترجمة و تحقيقا)[217]

و لما كان من المستحيل تغطية كل الجوانب الفكرية لعبد الرحمن بدوي كما يقول – مصطفى النشار – اكتفى بالحديث عن جانب الفلسفة اليونانية، و هو يرى أن بدوي من أهم الدارسين للفلسفة اليونانية في عالمنا العربي المعاصر وهذا الاهتمام إنما يرجع إلى نظرة بدوي منذ مطلع الأربعينيات و هي أن الفلسفة اليونانية تعتبر ينبوع الفكر الفلسفي الغربي خاصة و الفكر الفلسفي عامة .

و قد انصب اهتمام د. بدوي بالفلسفة اليونانية على ثلاثة محاور، المحور الأول :التأريخ لها و التعريف بمصطلحاتها و بأهم فلاسفتها، أما المحور الثاني فقد تمركز حول نشر النصوص الفلسفية اليونانية التي نقلت إبان عصر ازدهار الترجمة في العالم الإسلامي إلى اللغة العربية سواء كانت أصلية أو كانت منحولة أو مشكوكا فيها.

أما المحور الثالث فقد تركز حول بيان صورة الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي، و تتالت أثناء ذلك وبعده إصداراته للنصوص العربية التي توضح صورة فلاسفة اليونان في العالم الإسلامي و تكشف عن دور العرب في فهم وشرح و تأويل مؤلفات فلاسفة اليونان .

و يرى مصطفى النشار أن كل الدراسات العربية المعاصرة في الفلسفة اليونانية و الإسلامية قد استفادت مما كتبه بدوي سواء أيدته في أطروحاته و آرائه أو اختلفت معه، فما قدمه بدوي في هذا المجال لا يمكن لأحد

---

216 نفس المصدر، ص32.

217 مصطفى النشار، رواد التجديد في الفلسفة المصرية المعاصرة في القرن العشرين،ط/ 1، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2002م، ص199.

الدارسين أن يتجاوزه دون أن يستفيد منه بشكل أو بآخر [218] و قد نشر هذا البحث في دراسات عربية (بحذف المقدمة فقط)[219]

ويضيف مصطفى النشار عن محاولة بدوي هذه، و يقارنها بمحاولات أخرى لتاريخ الفلسفة اليونانية، يقول: (تميزت محاولة د. بدوي في التأريخ للفلسفة اليونانية عن مثيلاتها بامتلاك صاحبها رؤية واضحة أرَّخ من خلالها، فقد أرخ للفلسفة اليونانية كثيرون و كانت أهم هذه المحاولات ثلاثة، أولها ليوسف كرم الذي أرخ لها في إطار تأريخه العام للفلسفة و هي محاولة رغم تميزها بالدقة و الرصانة إلا أنها قدمت لمجرد التأريخ و افتقدت وجود رؤية عامة محددة للمؤرخ ، و قد أرخت د. أميرة حلمي مطر للفلسفة اليونانية بشمولية و إسهاب و تميزت محاولتها بالتوازن بين فصولها و أبوابها و عدم إغفالها لأي من فلاسفة اليونان أو لأي مشكلة تعرض لها أي فيلسوف منهم، و قد أرخت للفلسفة اليونانية من نشأتها حتى وصلت بها إلى أعتاب العصور الوسطى ...

أما محاولة د. بدوي فقد امتازت كما أشرنا سابقا بأن صاحبها قد التزم فيها بالمنهج الذي ارتضاه فحدد من خلاله خصائص معينة للروح اليونانية ...

و رغم أننا نختلف معه في تصنيفاته و نتائجه حسب هذا المنهج و تلك الرؤية إلا أننا لا نملك إلا احترام صاحب المحاولة الرائدة التي فتحت و رسمت الطريق لكل من أرخ للفلسفة عموما و للفلسفة اليونانية خصوصا في اللغة العربية)[220]

و جانب الفلسفة اليونانية هو الذي نعنى به في بحثنا من سائر دراساته الأخرى في الفكر الغربي، كالمثالية الألمانية و المذاهب الفلسفية في فرنسا و غيرها، حيث أن الفلسفة اليونانية تتداخل مواضيعها في دراسات بدوي مع الفلسفة الإسلامية و آراء المفكرين و الباحثين في هذا الجانب هو الذي يهمنا، فكان انتقاؤنا للآراء بحسب اتصالها بجانب بحثنا.

و إذا كانت الفلسفة اليونانية في دراسات بدوي قد حظيت بنظرة شاملة و منهج ارتضاه و بنى عليه دراسته فيها، فأرخ لها و درس مراحل تطورها و نموها، فإن الفلسفة الإسلامية لم تحظ بمثل هذا الاستقلال في الدراسة، و إنما منهجه فيها قد يمكن استخلاصه من جزئيات أعماله و هي كتبه التي يضعها تحت عنوان "دراسات إسلامية"

[218] انظر نفس المصدر، ص203/201.

[219] انظر دراسات عربية، ص359/357.

[220] رواد التجديد، ص224/223.

يذهب أحمد عرفات القاضي إلى أن بدوي : (في مجال الفلسفة الإسلامية الحديثة التي برزت كتيار فكري مستقل يسعى إلى تأسيس منهج حديث في دراسة تلك الفلسفة، يقوم بدراستها وفق منهج علمي منظم و يهدف إلى إبراز العقلية الإسلامية و خصائصها المميزة، موضحا ما أخذته تلك الفلسفة من الأمم و الشعوب السابقة، ودورها في تطوير و نقد تلك الفلسفات، | و ما أبدعته من أفكار و فلسفات ذاتية كانت نتاج البيئة الإسلامية والعقل الإسلامي المستقل)[221]

ولا نظن أن بدوي سعى إلى تأسيس مثل هذا المنهج، ولا إلى إبراز خصائص الفلسفة الإسلامية المميزة، ودورها ونقد الفلسفات السابقة عليها، بل قد يكون العكس تماما، و هو إبراز أصالة الفلسفة اليونانية و تبعية الفلسفة الإسلامية و تأثرها، و حتى في هذا التأثر (لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، و أن تنفذ إلى لبابها، وإنما هي تعلقت بظواهرها) [222] وهذا ما صرح به بدوي في بواكير إنتاجه في (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية).

فكيف يزعم أحمد عرفات القاضي ما زعم، و يضيف في زعم آخر ربما أكبر من الأول أن بدوي آلى على نفسه أن ينفذ منفردا المشروع الحضاري الذي رسمه الرواد كمصطفى عبد الرازق و إبراهيم مدكور، وأن يطبق – عمليا – الأفكار و المناهج التي أعلنوها لدراسة تلك الفلسفة[223]

و بدوي لا يحيل في دراساته إلى أحد من أقرانه ومعاصريه في العالم العربي ولا يعترف بأهليتهم و كفاءتهم العلمية وإن كان تقديره كبيرا للشيخ مصطفى عبد الرازق فإنه ليس تقديرا في الجانب العلمي، بل تقدير في الجانب الإنساني والأخلاقي يقول عنه بدوي :(لكن الجانب العلمي لم يكن أقوى جوانبه، بل الجانب الإنساني، لقد كان النبل كله و المروءة كلها ...) [224] ثم يصنف أحمد عرفات القاضي بعد ذلك مشروع بدوي لدراسة الفلسفة الإسلامية إلى ثلاثة محاور :

(المحور الأول : صلة الفلسفة الإسلامية بالفلسفة اليونانية و أثر تلك الفلسفة في بلورة و تشكيل الفلسفة الإسلامية .

المحور الثاني : التأصيل التاريخي لمجالات الفلسفة المختلفة، و قد ظهر ذلك في حديثه عن الفلسفة المشائية

---

[221] انظر دراسات عربية، ص 264.

[222] عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط/4، الكويت، وكالة المطبوعات،1980م، ص ص/ز.

[223] انظر دراسات عربية، ص264.

[224] سيرة حياتي، ص61.

التي تعتبر امتدادا للفكر اليوناني القديم، وفي دراساته المتعددة عن المدارس والفرق الكلامية، والتصوف والاتجاهات الروحية على اختلاف مشاربها، كذلك الأخلاق و المنطق .

المحور الثالث : تأصيل الاتجاه الروحي على اختلاف مشاربه في الحضارة العربية)[225]

أما دراساته عن التصوف الإسلامي و قد نالت نصيبا وافرا من اهتمامه فيلاحظ يوسف زيدان تطورا في كتاباته الصوفية و صنفها تصنيفا دقيقا إلى ثلاثة مراحل :

الأولى : كتاباته و أعماله المبكرة التي تعتمد على الاستشراق في درس التصوف و تأثره بالمنهج المقارن في البحث كما هو الحال في (الإنسان الكامل في الإسلام) .

الثانية : الأعمال الأولى التي تسعى لفهم التصوف في ضوء التجارب الفكرية و الدينية الأخرى كما هو الحال في (الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي) في الربط بين التصوف و الوجودية، كما هو الحال كذلك في (شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية) في الربط بين التصوف الإسلامي و نظام الرهبنة في المسيحية و هو يقارن بينها و بين تريزا الإيلية .

الثالثة : و هي الأعمال الأخيرة حيث غلب التأليف على التحقيق و تناول التصوف تناولا بحثيا رصينا، ينظر إليه باعتباره عالما كاملا ذا خصوصية تجلت فيه الروح العربية الإسلامية بعيدا عن رؤية التأثر بالوافد الأجنبي كما هو الحال في (تاريخ التصوف الإسلامي)[226]

لكن عبد المنعم الحفني يرى أن دراسات بدوى في التصوف كلها على شاكلة واحدة، لا تطور في الفكر ولا تحول في الرؤية والموقف ويرى أنها على غرار دراسات المستشرقين لذا فهو ينكرها ويرفضها جملة وتفصيلا يقول :(ودراسات الدكتور بدوى في التصوف قد يظن القارىء أنها عن معتقد مؤمن، وإنما الدكتور بدوى ملحد، ودراساته الإسلامية جميعها كدراسات المستشرقين يزجيها كأستاذ للفلسفة و التصوف لا أكثر من ذلك ولا أقل)[227]

وربما حمله على هذا الكلام، بغضه لبدوي و يظهر بغضه هذا في قوله :(لا غفر الله له) [228] ختاما لما كتبه عن

---

[225] دراسات عربية، ص265.

[226] انظر نفس المصدر، ص304/306.

[227] الموسوعة الصوفية، ص394.

[228] نفس المصدر، ص399.

بدوى في الموسوعة الصوفية.

ويرى أن ما كتبه دفاعا عن القرآن و النبي (صلى الله عليه وسلم)، ليس بدفاع ولا تحول في الموقف، بل هو استعلاء على المستشرقين يقول :(و كتاباه (دفاع عن القرآن) و (دفاع عن النبي محمد) اللذين أصدرهما مؤخرا ليسا لأنه قد تاب واستغفر وعاد إلى دينه، ولكنه فيهما يقف موقف المستعلي من المستشرقين ويحاكمهم باعتبار ما قدموه من نقد للقرآن و للنبي (صلى الله عليه وسلم)

يتهافت مع المناقشة وليظهر أن علمه أكبر من علمهم)[229]

وهذا غلو في القدح و تأويل بعيد، جنح به عن الصواب، فكيف يعتبر دفاعه عن القرآن و النبي، مجرد استعلاء على المستشرقين، و هو الذي – أي الحفني – يرى أن آراءه (يطرحها ليرضي

بها المستشرقين على حساب أمته ومعتقداتها)[230]

ونظرة سريعة في هذين الكتابين تبين أن الهدف لم يكن كذلك و في مقدمتيهما (أوضح بدوى سبب تصديه لهذا العمل المغلوط عند كتاب الغرب والمستشرقين و ليبين لهم الحقائق التاريخية، التي أعمى تعصبهم ضد الإسلام رؤيتها، و حجب عن أعينهم جهلُهم بالتاريخ الإسلامي)[231]

وفي هذين الكتابين ظهر تطور موقفه حيال المستشرقين، بل صار إلى النقيض (و يعبر بدوي عن مدى خيبة الأمل التي اكتشفها في بعض المستشرقين و مدى الصدمة التي صدمها حيال من كان يكنُّ لهم الاحترام الكبير فيما سبق أن كتبوه في الأدب و الفلسفة فيما كتبوه عن الإسلام و عن نبي الإسلام)[232]

فلا أقل من الاعتراف بتطور فكر بدوي و تحول مواقفه حيال المستشرقين و دراساتهم عن الإسلام، وكثير من الباحثين (مثل حسن حنفي، أنور عبد الملك ...) يقرون بهذا التحول و يحمدونه لبدوي، يقول د. حسن حماد : (وأنَّا بدورنا نسأل الله تعالى أن يمد عمر [هذا قبل وفاته] هذا العالم الكبير وينفع الإسلام والمسلمين بكتاباته القيمة ودفاعاته القاصمة بعد أن قيضه الله ليكون داعية للإسلام ومدافعا عنه وعن نبي الإسلام وكتاب الإسلام المقدس وهو يعيش ما تبقى له من العمر في جو الغرب المعادي للإسلام و المسلمين)[233]

---

[229] نفس المصدر، ص397.

[230] نفس المصدر، و نفس الصفحة.

[231] دراسات عربية، ص338.

[232] نفس المصدر، ص340.

[233] نفس المصدر، ص354.

وإذا كان كثيرون يحمدون لبدوي هذا التحول و يشيدون به فإن هناك من الباحثين والكتاب من يعتبر هذا التحول ردة فكرية، فبعد أن كان يدافع عن الفلسفة صار يدافع عن الإسلام و نبي الإسلام.

المبحث الثاني : مفهوم الفلسفة الإسلامية .

المطلب الأول : مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي و معاصريه .

أ/ مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي :

لا يمكننا القول الفصل في مفهوم بدوي للفلسفة الإسلامية إلا بالنظر إليه و تحليله من عدة زوايا فهو ليس بمفهوم ثابت مستقل في كل مؤلفاته، و إنما يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهومه للفلسفة عموما، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى مفهومه للفلسفة اليونانية و الإسلامية حسب المنهج الذي ارتضاه و اعتمد عليه و هو منهج اشبنجلر في القول (بالدورات المقفلة الخاصة بالحضارات)[234] أي أن كل حضارة لها روحها التي تسري فيها.

أما من الناحية الثالثة فتطور موقفه هو نفسه من الفلسفة الإسلامية في بواكير إنتاجه ثم بعد التحقيقات والدراسات التى قام بها في التراث الإسلامي.

ولنبدأ بالناحية الأولى : حيث يحدد بدوي مفهومه للفلسفة بأنه (التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض)[235] و انطلاقا من هذا المفهوم تتحدد معالم كثيرة في مفهومه للفلسفة الإسلامية وموقفه منها.

(وعلى هذا تقتصر الفلسفة الإسلامية حسب هذا التفسير على ما يسمى بالفلسفة المشائية و لا وجه – مطلقا – يسيغ دراسة علم الكلام والفرق الكلامية المختلفة التي تجول في إطار النصوص الدينية وتستند إليها في حجاجها ... ولهذا استبعد بدوى من دراسته عن الفلسفة في الإسلام كل من لا ينسبون إلى الفلسفة بهذا المعنى الذي وضَّحه، فاستبعد إخوان الصفا و الغزالى و السهروردي المقتول، لأنهم إما من أصحاب المذاهب المستوردة الغنوصية كإخوان الصفا . أو من الصوفية و المتكلمين الوضعيين كالغزالى، أو من الصوفية النظريين كالسهروردي المقتول، و يرى أن مكانهم إنما يقع في دراسة تواريخ تلك التيارات)[236]

وعلى هذا المفهوم اعتمد بدوي في دراساته الأولى، أي تناول الفلسفة المحضة و استبعد كلا من علم

---

[234] عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط/8، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،1979م، ص30.

[235] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية ج2، نقلا عن دراسات عربية، ص266.

[236] دراسات عربية، ص367.

الكلام والتصوف لكن أحيانا تتداخل المواضيع بحيث لا يمكن الفصل بينهما فصلا تاما فليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة والعلم أو بين الفلسفة و الفن، أو بينهما وبين الدين والسياسة ، وإنما هذه حدود مختلطة تارة تضيق و تارة تتسع [237] فقد تتصل الفلسفة بعلم الكلام حينا وبالتصوف أحيانا كثيرة لكنه يؤكد دائما أن ما يطلق عليه الفلسفة الإسلامية إنما هي الفلسفة المحضة أو فلسفة الفلاسفة الخلص كما يسميهم (les philosophes pures).

وإذا عدنا إلى مفهومه لروح الحضارة و مفهومه لروح الحضارة اليونانية على وجه الخصوص، على ما أتى به اشبنجلر، ازدادت رؤيتنا وضوحا لموقفه من الفلسفة الإسلامية حيث يقول في المقارنة بين كلتا الروحين : (فالروح اليونانية تمتاز بالذاتية، أي بشعور الذات الفردية بكيانها و استقلالها عن غيرها من الذوات، و بأنها في وضع أفقي بإزاء هذه الذوات الأخرى، حتى و لو كانت هذه الذوات آلهة، فالروح الإسلامية تفنى الذات في كل ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه، بل هو كلٌ يعلو على الذوات كلها، و ليست هذه الذوات إلا من آثاره ومن خلقه، يسيرها كما يشاء، و يفعل بها ما يريد، فالروح الإسلامية تنكر الذاتية إذا أشد الإنكار) [238] و يخلص من هذه المقارنة إلى الاختلاف الشديد بين كلتا الروحين ، بل و إلى أكثر من ذلك و هو التناقض بين الروحين، وهذا التناقض هو في صميم ما تقوم عليه الفلسفة ألا وهو الذاتية، فإذا أنكرناها فلا فلسفة و لا تفلسف (و إنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، لأن المذهب الفلسفي ليس إلا التعبير عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى)[239]

فإذا كانت الروح اليونانية تمتاز بالذاتية و الروح الإسلامية تمتاز بإنكار الذاتية فلا غرابة (إذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية ينفر نفورا شديدا من التراث اليوناني فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء، هي رد فعل قوي لهذه الروح ضد روح حضارة أخرى، شعرت بما بينها و بينها من تباين يكاد يصل حد التناقض)[240]

وعلى رأس هذا التراث اليوناني يأتى التراث الفلسفي، وبما أن الروحين مختلفتين رفضته الحضارة الإسلامية ولفظته (فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يُقَدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، وأن تنفذ إلى لبابها، و إنما هي تعلقت بظواهرها، و لم يكن عند واحد من

---

[237] ربيع الفكر اليوناني، ص14/13.

[238] التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص و/ز.

[239] نفس المصدر، ص ز.

[240] نفس المصدر، ص و.

المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، و إلا لهضموا هذه الفلسفة وتمثلوها واندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها و أوجدوا فلسفة جديدة، شاؤوا ذلك أو لم يشاؤوا)[241]

وإذ لم تتمثل الحضارة الإسلامية روح الحضارة اليونانية، فحتى الذي أخذته منها لم يكن بمقوم جوهري يعبر عن روح هذه الأخيرة، و يضيف بدوى: (لكن إذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف في هجومها على نتاج الروح اليونانية، عن خصائصها و مميزاتها، فإنها تكشف عنها أيضا فيما أخذته من التراث اليونانى، فنحن نراها تأخذ العناصر الدخيلة على على الروح اليونانية الخالصة، ونعني بها تلك العناصر الشرقية التي مزجت بعناصر يونانية، فكأنها لم تأخذ إذا شيئا مما يميز الروح اليونانية و يطبعها بطابعها الخاص، و إنما هي استعادت ما أخذته منها الروح اليونانية)[242]

و طبيعي أن نخلص إلى نتيجة من جنس هذه المقدمات التي اعتمد عليها بدوي، فإذا استبعدنا الكلام وأصول الفقه و جعلنا روح الحضارة الإسلامية ينكر الذاتية بعكس الروح اليونانية، ثم أخذت الأولى من الثانية، فإنها حتما ستأخذ ما هو ليس بمقوم جوهري و تتعلق بالظواهر والرسوم فتأتي

الصورة غير كاملة، بل مشوهة، وفي هذا يقول بدوي : (و إننا لنجد في العصور الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى، مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية و نعني بها الفلسفة الإسلامية)[243]

هذا هو مفهوم بدوي للفلسفة الإسلامية في بواكير إنتاجه وذلك خاصة في كتابيه (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)1941م و كتابه (ربيع الفكر اليوناني) 1943.

وعلى هذا المفهوم عقد العزم وبذل المجهود الكبير في سبيل بيان صورة الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي و أفسح لها مجالا واسعا في دراساته، يقول : (و على كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكانا ضخما في دراستنا، نظرا لعدنا شرقيين تقريبا، و مسلمين غالبا، و بالتالي فنحن مضطرون إلى أن نفسح لها مجالا كبيرا في دراستنا لتاريخ الفلسفة)[244]

ونستطيع أن نعد مفهوم بدوي هذا للفلسفة الإسلامية صنوا لمفهوم المستشرقين لها، حيث يقول إرنست

---

[241] نفس المصدر، ص ز.

[242] نفس المصدر، ص ي/يا.

[243] ربيع الفكر اليوناني، ص11.

[244] نفس المصدر ونفس الصفحة.

رينان[245] : (ولم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب، غير اقتداء بالفلسفة اليونانية)[246]

كما يقول دي بور : (و ظلت الفلسفة الإسلامية على الدوام فلسفة انتخابية، عمادها الاقتباس مما ترجم من كتب الإغريق، و مجرى تاريخها أدنى أن يكون فهما وتشربا لمعارف السابقين، لا ابتكارا فيها ولم تتميز تميزا يذكر عن الفلسفة التي سبقتها، لا بافتتاح مشكلات جديدة، ولا هي استقلت بجديد فيما حاولته من معالجة المسائل القديمة فلا نجد لها في عالم الفكر خطوات جديدة تستحق أن نسجلها لها) [247] فانظر إلى مدى التشابه، بل التطابق بين مفهوم بدوي و مفهوم هذين المستشرقين للفلسفة الإسلامية.

لكن بدوي بعد قيامه بالاطلاع الواسع على التراث الفلسفي الإسلامي و بعد قيامه بنشر قدر وافر من ذلك التراث، يمكننا أن نلحظ تعديلا واضحا في مفهومه ذاك الذي لم يَصُغْه على شكل تعريف و إنما على شكل تساؤل يجيب عنه : (تُرى ما الذي دفع المثقفين و المفكرين في العالم الإسلامي إلى هذا الاهتمام البالغ بالفكر اليوناني ؟

1) لقد وجدوا فيه أولا أعلى نتاج وصل إليه الفكر العقلي الإنساني.

2) ورأوا أنه لامناص لهم من استيعابه حتى يمكنهم بعد ذلك، أن ينتجوا ما هو جديد يضاف إلى ما وصل إليه ذلك الفكر.

3) و رأوا فيه ثالثا روحا عقلية خالصة أو تجريبية علمية يمكن أن توازن الروح الغيبية اللاعقلية السائدة في الفكر الشرقي.

4) وأدركوا الارتباط الوثيق بين هذه الروح و بين الاكتشاف في ميدان العلوم البحتة والتجريبية، وقد رأوا فوائدها العظيمة في حياة الإنسان و ازدهاره ورقيه...)[248]

---

[245] إرنست رينان: : مستشرق ومفكر فرنسي عني خصوصا بتاريخ المسيحية و تاريخ شعب إسرائيل، ولد سنة 1823م وتوفي سنة 1892م، لم يكن رينان يتقن اللغة العربية لذا لم ينشر أي نص عربي و أهم أعماله فيما يخص الدراسات الاستشراقية هو كتابه (ابن رشد و الرشدية) و كتابه (تاريخ اللغات السامية).

انظر موسوعة المستشرقين، ص312/31 .

[246] إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر،ط/1،القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية،2008م، ص10.

[247] دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريدة، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، بدون تاريخ. ص70.

[248] عبد الرحمن بدوي، دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب،ط/1،بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،1981م، ص12.

و لا يخفى ما في الذي أوردناه من كلام بدوي من تحول كبير ينم عن تطور في موقفه إزاء الفلسفة الإسلامية و إزاء الفلاسفة المسلمين حيث يرى أنهم كانوا على قدر عال من الروح الفلسفية ووعي تام لما هم بصدده حيال التراث اليوناني، بعد أن كان ينفي عنهم الروح الفلسفية ويقول عنهم أنهم لم يستطيعوا أن يفهموا الروح اليونانية و لم يستطيعوا أن يستوعبوها.

و هذا التطور والتحول في موقف بدوى يجول دائما في سياق مفهوم واحد و هو المفهوم الذي يستبعد علم الكلام و التصوف و غيرهما من الفلسفة الإسلامية ويقصره على الفلسفة المحضة .

لكنه في كتابه (مذاهب الإسلاميين) يُظْهر تطورا أكبر و تحولا أهم في مفهومه للفلسفة الإسلامية حيث يقول : (للفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين انشئوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية و التراث الفكري و الإسلامي من ناحية أخرى، و نتج عن هذا التأثير المزدوج، مركب فكري خاص ممتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية، ومن هنا كان من الواجب أن يُدْرَس قائما برأسه بوصفه إسهاما خاصا في الفكر العالمي)[249]

و يقصد هنا بأعلام أصحاب المذاهب، أعلام الفرق الكلامية كالمعتزلة و الأشاعرة، و يصف مذاهبهم بالأصالة، و يعتبرها فلسفة إسلامية، و كان من قبل يتسبعد المذاهب التي تجول داخل النصوص الدينية و تعتمد عليها في بنائها العقلي، لكنه في موقفه الجديد هذا يقول عن كتابه (مذاهب الإسلاميين) : (لأن كتابنا هذا هو في الفلسفة الإسلامية و ليس في تاريخ الفرق الدينية، و لهذا لا يعنينا من الفرق الإسلامية غير الجانب الفلسفي، أو الفكري الخالص القائم على الاستدلال العقلي)[250]

و هكذا يكون بدوي قد أضاف علم الكلام و ألحقه بالفلسفة الإسلامية و ينسب مذاهبه إلى الأصالة و التميز [ويسمي المتكلمين بالفلاسفة اللاهوتيين، في مقابل الفلاسفة الخلص]) [251] و بذلك يكون مفهوم الفلسفة الإسلامية عنده يشمل الفلسفة المحضة التي اهتم بها الفلاسفة الخلص من أمثال الكندي والفارابي، و غيرهما كما يشمل علم الكلام بمذهبيه الكبيرين المعتزلة و الأشاعرة و سائر المذاهب الإسلامية ذات الأفكار الفلسفية .

---

[249] عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين،ط/1، إعادة طبع2، دار العلم للملايين، 2005م، من المقدمة.

[250] مذاهب الإسلاميين، من المقدمة.

[251] مذاهب الإسلاميين، من المقدمة.

و بهذا المفهوم الذي حدده بدوي يكون قد أقصى التصوف و لم يحشره ضمن الفلسفة الإسلامية، لكنه أوْلاه عناية خاصة.

و هذا المفهوم للفلسفة الإسلامية و التأريخ له في كتابه مذاهب الإسلاميين (1971م) ثم في الكتب التي تلته باللغة الفرنسية (تاريخ الفلسفة في الإسلام 1972م) (histoire de la philosophie en Islam) (شخصيات و موضوعات في الفلسفة الإسلامية 1979م) (quelques figures et themes de la philosophie islamique) و كتابه باللغة الايطالية (تاريخ الفلسفة – فلسفة العصور الوسطى 1976م) (storia della filosofia- filosofia medievale).

ب) مفهوم الفلسفة الإسلامية عند المعاصرين لبدوي :

1) توطئة :

بعد أن تعرَّفنا على مفهوم بدوي للفلسفة الإسلامية، لا بأس من التعريج على بعض المفاهيم الأخرى السائدة و المعاصرة له، حتى يتسنَّى لنا معرفة موقعه و أثره على الساحة الفكرية في العالم العربي، و حتى نتبين مواطن الأصالة و الإبداع أو مكامن التقليد و التبعية، و هل هو المفهوم الوحيد السائد أم أن هناك مفاهيم أخرى تساند و تؤيد أم تعارض و تخالف .

و حتى تكون المقارنة مستساغة و موضوعية اخترنا عينتين من المهتمين بالفلسفة الإسلامية و المؤلفين فيها، من الجيل الذي ينتمي إليه بدوي، أحدهما أستاذه الشيخ مصطفى عبد الرازق و الآخر أقرانه، وهو علي سامي النشار، الذي درس هو بدوره على الشيخ مصطفى عبد الرزاق .

و الثلاثة كلهم من أساتذة الجامعة المصرية و ممن اتصل اتصالا كبيرا بالفكر الغربي و سافر إلى أوروبا، واتصل اتصالا وثيقا بالمستشرقين و دراساتهم .

1/ مفهوم الفلسفة الإسلامية عند الشيخ مصطفى عبد الرازق :

يعرض الشيخ مصطفى عبد الرازق آراءه في الفلسفة الإسلامية في كتابه (تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) الذي يعتبره كثيرون، اللَّبنة الأولى في تاريخ الفلسفة الإسلامية فالكتاب (يشتمل على بيان لمنازع الغربيين و الإسلاميين و مناهجهم في دراسة الفلسفة الإسلامية و تاريخها)[252]

---

[252] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية،القاهرة مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ، ص /ط.

و كأن الشيخ مصطفى عبد الرازق أراد بكتابه هذا أن يكون ميزانا بين الغربيين و الإسلاميين، بمنهج يبين فيه أصالة الفلسفة الإسلامية و كيفية نشوئها و تطورها[253]

فبدأ بمناقشة آراء المستشرقين و قولهم بأن الفلسفة الإسلامية ما هي إلا تقليد للفلسفة اليونانية ولم يكن لها نتاج خاص فيرد عليهم بقوله : (و هذه أحكام تذهب في البت إلى حد الشطط و مصدرها سوء التحديد للفلسفة وجهلنا بما للعرب من مصنفات غير شروحهم لمؤلفات أرسطو .

وما أسوق إلا شاهدا واحدا :

فهل يظن ظان أن عقلا كعقل ابن سينا لم ينتج في الفلسفة شيئا طريفا، و أنه لم يكن إلا مقلدا لليونان ؟ وهل مذاهب المعتزلة و الأشعرية ليست ثمارا بديعة أنتجها الجنس العربي ؟)[254]

وفي هذا الكلام يتحدد مفهوم الشيخ مصطفى عبد الرازق حيث تشمل الفلسفة الإسلامية إلى جانب الفلسفة المحضة علم الكلام، فهو يعتبر مذاهب المعتزلة و الأشاعرة من الفلسفة الإسلامية، وليست شروح مؤلفات أرسطو فقط هي التي تدرج ضمن هذا المفهوم .

وبعد أن عرض الشيخ مصطفى عبد الرازق الخلاف الحاصل في التسمية هل هي فلسفة إسلامية أم فلسفة عربية، يختار تسميتها (بالفلسفة الإسلامية) و يقول : (و عندي أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه ولا تجوز المشاحة فيه)[255]

هذا و يذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق في مفهومه للفلسفة الإسلامية أبعد من الفلسفة المحضة وعلم الكلام فهو يقول : (و عندي أنه إذا كان لعلم الكلام و لعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما، فإن (علم أصول الفقه) المسمى أيضا (علم أصول الأحكام) ليس ضعيف الصلة بالفلسفة و مباحث أصول الفقه تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام، بل إنك لترى في كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها (مبادئ كلامية) هي من مباحث علم الكلام، وأظن أن التوسع في دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهي إلى ضم هذا العلم إلى شعبها [256]

---

[253] انظر تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص /ط.

[254] تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص13.

[255] تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص19.

[256] نفس المصدر، ص27.

وهكذا توسع الشيخ مصطفى عبد الرازق في مفهوم الفلسفة الإسلامية حتى شمل إلى جانب الفلسفة المحضة وعلم الكلام، التصوف وأصول الفقه و هو يدعم كلامه هذا بحديث لابن خلدون[257] عن صلة علم الكلام والتصوف بالفلسفة واصطباغهما بها[258]

أما ما يتعلق بأصول الفقه وصلته بالفلسفة يقول : (و علم أصول الفقه لم يخل من أثر الفلسفة أيضا) [259]

وبعد أن أورد آراء ابن خلدون وغيره في صلة أصول الفقه بالمنطق و الجدل و الخلاف و المناظرة، يقول : (و كل هذه العلوم من العلوم العقلية الفلسفية، و جعلها فروعا لعلم أصول الفقه يدل على مبلغ اصطباغ هذا العلم بالصبغة الفلسفية)[260]

إلا أن الشيخ مصطفى عبد الرازق في عرضه لما تشتمل عليه الفلسفة الإسلامية من علوم نراه مترددا بعض الشيء في الجزم بأن التصوف و علم الكلام و أصول الفقه هي فلسفة إسلامية، أم يكتفي فقط بالقول بأنها مصطبغة بصبغة فلسفية، خاصة في حديثه عن أصول الفقه.

و مهما يكن فإن هذا هو مفهوم الشيخ مصطفى عبد الرازق للفلسفة الإسلامية، عرضه بطريقته الخاصة، و قد نحا نحوه و نهج نهجه كثيرون بعده، يقول عصمت نصار : (فذهب الشيخ مصطفى عبد الرازق إلى أن الفلسفة الإسلامية تشتمل على (علم أصول الفقه و علم الكلام و التصوف و فلسفة الفلاسفة و أبحاثهم العلمية و أقره على ذلك إبراهيم مدكور و مصطفى حلمي و محمد عبد الهادي أبو ريدة و محمد يوسف موسى وتوفيق الطويل و أحمد فؤاد الأهواني و إن كان هذا الأخير قد حاول التمييز بين مفهوم الفلسفة الإسلامية بالمعنى الواسع و هو يضم مباحث علم أصول الفقه و علم الكلام و التصوف و بين مفهومها بالمعنى الضيق الذي يشتمل على مباحث فلسفة الفلاسفة و الأبحاث العلمية، و ذلك في كتاباته المبكرة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية)[261]

---

[257] ابن خلدون: عبد الرحمان بن محمد بن خلدون، مؤسس علم الاجتماع، و قد ذكر له المؤرخون كتبا مختلفة في الحساب و المنطق و التاريخ ولكن أهم و أشهر كتبه هو كتاب (العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و البربر و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر) ويقع الكتاب في سبعة مجلدات أولها المقدمة و هي التي حققت له الشهرة العريضة.

ولد سنة 732هـ وتوفي سنة 808هـ.

[258] تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص74.

[259] نفس المصدر، ص75.

[260] تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص75/76.

[261] عصمت نصار، الفكر المصري الحديث، ص113/114.

2/ مفهوم الفلسفة الإسلامية عند علي سامي النشار:

يعرض علي سامي النشار مفهومه للفلسفة الإسلامية في كتابه (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام) ينطلق فيه من فكرة الإبداع الإسلامي الفلسفي، متسائلا: (هل ثمة منهج نستطيع بواسطته إذن أن نحدد أصالة الفكر الإسلامي الفلسفي)[262]

و يجيب النشار عن هذا التساؤل بقوله:(و ينبغي لكي نتبين الجانب الأصيل في الفلسفة الإسلامية، أن نعرض لمختلف الثقافات الفلسفية التي تكون دائرة معارفهم و قد حصرت الثقافات فيما يأتي:

1) الفلسفة الإسلامية: و هي فلسفة أرسططاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحيانا، و بالأفلاطونية أحيانا أخرى، و قد بدت المحاولة مشوهة و ناقصة، و تسمى هذه المحاولة بالفلسفة الإسلامية.

2) التصوف الإسلامي: و ينقسم إلى قسمين : القسم الفلسفي، و القسم السني و يسمى أصحاب تلك المحاولة (بصوفية الإسلام).

3) علم الكلام : و يسمى أصحابه بالمتكلمين أو متكلمي الإسلام.

4) علم أصول الفقه : و هو منهج الفقه أو منطقه، مقابلا في ذلك لمنهج الفيلسوف و منطقه، و يسمى أصحابه (بالأصوليين أو علماء أصول الفقه).

5) علم الاجتماع أو فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ: ... و بدأه بدون شك فلاسفة المنهج التاريخي في العالم الإسلامي ابتداء بالمسعودي و اليعقوبي و انتهاء بابن خلدون و ابن الأزرق حيث إن هناك دراسات متكاملة في هذا الموضوع .

6) فلسفة النحو: وهو علم تأثر بمنهج المسلمين الأصولي و لكنه وضع في أصول النحو نظرية فلسفية [263]

وبهذا يكون علي سامي النشار أكبر من توسع في مفهوم الفلسفة الإسلامية حتى اشتملت عدة علوم (الفلسفة الإسلامية المشائية، التصوف، الكلام، أصول الفقه، علم الاجتماع (فلسفة السياسة أو فلسفة التاريخ) فلسفة النحو).

ويرى أن كل هذه العلوم فيها أصالة و طرافة، و يستثني الفلسفة الإسلامية المشائية من هذه الأصالة والطرافة وينفي عنها الإبداع و يقول أن ما وصل إلينا من كتب فلاسفة الإسلام كالكندي و الفارابي و ابن سينا

---

[262] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط/1، القاهرة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع،2007م، ص37.

[263] نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص39/38.

وغيرهم (لم يكن شيئا جديدا، بل كان فقط صورة مختلطة و مختلة من المشائية أو الأفلاطونية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها و بين الفكر الإسلامي)[264]

ويفرق النشار حتى في إطلاق التسمية و يميز بين الفريقين، الفلاسفة المسلمين و هم المبدعون، والفلاسفة الإسلاميين و هم المقلدون، و يقول : (و ينبغي أن نفرق دائما بين (الإسلاميين) يحملون أسماء إسلامية و قد قبلوا التراث اليوناني في كلياته و حاولوا التوفيق بينه و بين الإسلام، و بين (مسلمين) صدروا في فلسفتهم عن القرآن و السنة و عبَّروا تعبيرا داخليا عن بنية المجتمع الإسلامي الذي عاشوا فيه، و تمثلوه أو تمثلهم، لم يبدع الأولون شيئا، كانوا شراحا للفكر اليوناني، أشبه ما يكونوا بالشراح الإسكندريين المتأخرين، أما الآخرون فكانوا فلاسفة الإسلام على الحقيقة، المعبرين عن بنياته الفكرية و السياسية و الاجتماعية و الاقتصادية.)[265]

ج/ نقد و تقييم :

وقع اختيارنا على هذه المفاهيم بعينها لأنها تمثل جل ما في الموضوع و ما عداها من المفاهيم أو التعريفات إما موافق و مطابق كما هو الحال بالنسبة لمفهوم بدوي في كتاباته المبكرة و مفهوم (أحمد فؤاد الأهواني في كتاباته المتأخرة)[266] و ما ذهب إليه المستشرقون، أو من قبيل مفهوم الأهواني (في كتاباته المبكرة عن تاريخ الفلسفة الإسلامية (فقد حاول التمييز بين مفهوم الفلسفة الإسلامية بالمعنى الواسع - و هو يضم مباحث علم أصول الفقه وعلم الكلام و التصوف - و بين مفهومها بالمعنى الضيق الذي يشتمل على مباحث فلسفة الفلاسفة والأبحاث العلمية)[267] و هذا في الحقيقة هو مفهوم الشيخ مصطفى عبد الرازق و قد تبعه في ذلك جل تلاميذه، وتوسع فيه علي سامي النشار - كما أشرنا من قبل - فزاد علم الاجتماع و علم النحو .

وإذا أردنا المقارنة بين هذه المفاهيم وجدناها تتفق على ثلاثة علوم يمكن عدها فلسفة إسلامية و هي (الفلسفة المحضة و علم الكلام و التصوف) واتفق اثنان منهم على إضافة علم الأصول إلى الفلسفة الإسلامية، مفهوم الشيخ مصطفى عبد الرازق و علي سامي النشار وانفرد هذا الأخير بزيادة علوم أخرى ، ولا أظنها إلا من قبيل التوسع و باب التجوز، وإلا أمكننا أن نضيف علوما أخرى، فلماذا لا نضيف مثلا علم الحديث و هو علم

---

[264] نفس المصدر، ص40.

[265] النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص44.

[266] الفكر المصري الحديث، ص214.

[267] نفس المصدر ونفس الصفحة.

دقيق ومنهج صارم في التوثيق .

و إذا كان مفهوم بدوي للفلسفة الإسلامية من جنس السائد من المفهومات عند معاصريه فإن التقييم والحكم عليها قد يتفق و قد يختلف، لكنه في الجملة – إذا أدرجنا الكتابات المتأخرة – معتدل و منطقي، لا يمكننا أن نتهم الرجل بأنه مستشرق عربي كما يقول البعض [268] و لكي يتبين صدق ما قلناه علينا بشيء من التفصيل في مفهوم بدوي للفلسفة الإسلامية و موقفه منها، و لنفرد كل عنصر من العناصر الثلاثة بشيء من الحديث (الفلسفة المحضة، التصوف و علم الكلام) و هي العناصر المكونة لمفهومه عن الفلسفة الإسلامية .

ولنبدأ بالفلسفة المحضة و هي الأسبق عند بدوي زمانا و مرتبة، و هو يرى أنها تقليد للفلسفة اليونانية لا أصالة ولا إبداع فيها ،بل هي مجرد شرح و تعليق، و إلى مثل هذا يذهب علي سامي النشار و آخرون غيره .

أما فيما يتعلق بالتصوف فيرى أنه من صميم الحياة الروحية في الإسلام و أنه نشأ إسلاميا خالصا بعيدا عن التأثيرات الأجنبية[269] و هذا ما يوافقه فيه كثيرون .

أما علم الكلام و قد كان الاهتمام به والتأليف فيه متأخرا فيرى أنها فلسفة إسلامية أصيلة لها مميزاتها وطابعها الخاص، و هنا لا يمكن أن يعترض عليه أحد.

فالنتيجة العامة وخلاصة القول أن بدوي لم يشذ عن القاعدة العامة على الأقل من حيث النتائج والمفاهيم . أما من حيث المقدمات والمنهج ففيه صيرورة وتحول وتطور كبير، و لأجل بيان هذا المنهج قام هذا البحث أصلا، وهذا ما سنراه في المباحث اللاحقة.

المطلب الثاني : تأصيل لبعض المفاهيم في الفلسفة الإسلامية .

أ/ إشكال التسمية (فلسفة إسلامية أم عربية)

أثار إشكال التسمية جدلا واسعا بين أوساط المشتغلين بالفلسفة الإسلامية، هل نسميها فلسفة إسلامية أم عربية ؟ هل نضيفها إلى الإسلام و حضارته بغض النظر عن الجنس و اللغة و إنما مرجعنا في ذلك الصبغة التي اصطبغت بها و الروح التي تميزت بها و نشأت في جوه، أم أن اللغة التي كتبت بها هي الأحق بأن تستأثر بهذه الإضافة ؟ (وترجع البداية الحقيقية لإثارة هذه المشكلة إلى كتابات المستشرقين عن العقلية العربية و الحضارة

---

268 الحفني، الموسوعة الصوفية، ص397.

269 عبد الرحمن بدوي،تاريخ التصوف الإسلامي،ط/ 1، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975م، ص44 وما بعدها، و انظر كذلك شخصيات قلقة في الإسلام لنفس المؤلف، ط/2، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964م ، ص/ ج.

الإسلامية، و ذلك منذ الربع الأخير من القرن التاسع عشر... و لا شك أن المستشرقين هم أول من أثار هذا الإشكال من أمثال دي بور و هنري كوربان [270] و قد ألف الأول (تاريخ الفلسفة في الإسلام) و الثاني (تاريخ الفلسفة الإسلامية)، فظهر من خلال العنوان أن الإضافية (إسلامية)، و هذا يعني ما يعني في الخلاف، يقول هنري كوربان :(نحن نتكلم عن (فلسفة إسلامية) و ليس عن (فلسفة عربية) كما ظل سائدا و معروفا منذ القرون الوسطى ...)[271]

وعن أمثال هؤلاء المستشرقين انتقلت عدوى الإشكال في التسمية إلى الباحثين و المفكرين في العالم الإسلامي فمنهم من ينتصر لتسمية الفلسفة (فلسفة إسلامية) و منهم من يصر على أنها (فلسفة عربية) ومنهم من حاول التوفيق بينهما .

1/ فلسفة إسلامية :

(ذهب الشيخ مصطفى عبد الرزاق و معظم تلاميذه و الأب جورج قنواتي و إسماعيل مظهر [272] ومحمد عبد الله عنان[273] و الكاتب التركي إسماعيل أدهم[274] و محمد إقبال[275] إلى تسميتها فلسفة

---

[270] هنري كوربان: : مستشرق فرنسي، اهتم بالفلسفة الإشراقية عند السهروردي المقتول و من سار في هذا الاتجاه خصوصا بين المفكرين الإيرانيين، ولد سنة 1903م و توفي سنة 1973م، كانت تربطه أواصر صداقة مع بدوي منذ سنة 1945م و كان آخر لقاء بينهما سنة 1976م، من أهم أعماله (في الإسلام الإيراني)في أربعة أجزاء.
انظر موسوعة المستشرقين، ص482/484 .

[271] هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة وحسين قبيسي، راجعه وقدم له موسى الصدر و عارف تامر،بيروت، دار عويدات للنشر والطباعة، 2004م، ص41.

[272] إسماعيل مظهر: : إسماعيل مظهر بن محمد بن عبد المجيد بن إسماعيل. باحث مصري من علماء الكتاب، من أعضاء المجمع اللغوي، ولد سنة 1891م وتوفي سنة 1962م.
الأعلام ج1/ص 327.

[273] محمد عبد الله عنان: الباحث المؤرخ، المحقق، عاشق الأندلس مما دفعه إلى التخصص في تاريخ الأندلس له تآليف كثيرة منها موسوعة (دولة الإسلام في الأندلس) ولد سنة 1898م وتوفي سنة 1988م.
الأعلام: ج6/ ص 190.

[274] إسماعيل أدهم: : إسماعيل الأزهري السوداني، مدرس، حكم بلاده مدة، و تولى رئاسة جمهوريتها، تقلد مناصب وزارية، خلع واعتقل،و مرض فما لبث أن مات. ولد سنة 1902م و توفي سنة 1969م
الأعلام ج1/ص 310.

[275] محمد إقبال: فيلسوف باكستان الأكبر (1877م/1938م)و أ عظم شعرائها، ولد في سيالكوت بالبنجاب، وتعلم بكمبرج، وحصل على

إسلامية)[276]

و لهؤلاء حججهم في ذلك، يقول مصطفى عبد الرازق بعد أن أورد الخلاف في المسألة :(و عندي أن هذه الفلسفة قد وضع لها أهلها اسما اصطلحوا عليه فلا يصح العدول عنه و لا تجوز المشاحة فيه، فإنا نجد في كتابي (الشفاء) و (النجاة) لابن سينا المتوفى سنة 428هـ (1037م) التعبير بالمتفلسفة الإسلامية و نجد في كتاب (الملل والنحل) للشهرستاني استعمال كلمة (فلاسفة الإسلام) في مواضع متعددة ...

فهؤلاء المشتغلون بالفلسفة في ظل الإسلام من مسلمين و غير مسلمين يسمَّوْن فلاسفة الإسلام و تسمى فلسفتهم (فلسفة إسلامية) بالمعنى الاصطلاحي ...

ووردت (فلاسفة الإسلام) و (حكماء الإسلام) في كتاب (أخبار الحكماء) و (مقدمة ابن خلدون)

ولظهير الدين أبي الحسن البيهقي كتاب يسمى (تاريخ حكماء الإسلام)... و جاء في كتاب (نزهة الأرواح و روضة الأفراح) في تواريخ حكماء المتقدمين و المتأخرين، لشمس الحق و الدين الشهرزوري ... (نريد أن نضم إلى تواريخ القدماء تواريخ الحكماء المتأخرين من الإسلاميين).

ويختم مصطفى عبد الرزاق هذه الشواهد بقوله :(من أجل ذلك كله نرى أن نسمي الفلسفة التي نحن بصددها كما سماها أهلها (فلسفة إسلامية) بمعنى أنها نشأت في بلاد الإسلام و في ظل دولته، من غير نظر لدين أصحابها و لا لغتهم، و لا نرى في هذه التسمية موضع نقد يدعو للتفكير في تبديلها) [277] و الواضح أن الحجة الأبرز لمصطفى عبد الرازق هي إطلاق الأوائل لمصطلح (فلسفة إسلامية) و لذلك أورد الكثير من الشواهد على ذلك فلا حاجة لنا إلى الخلاف ما دام اتفق السابقون و يكادون يجمعون على هذه التسمية. و لا ضرورة تدعو إلى التبديل و التغيير.

وإذا كان الشيخ مصطفى عبد الرازق قد اهتم بهذه المسألة و دوَّن فيها صفات عديدة فإن تلميذه علي سامي النشار لم يولها أهمية كبيرة وإنما مرَّ عليها مرور الكرام في مؤلفه الضخم (نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام/ 3 أجزاء) حيث لا تكاد تحتل المسألة نصف صفحة، و لعله لم يرد إثارة الخلاف من جديد، انطلق مما انتهى إليه أستاذه و هو القول بتسميتها (فلسفة إسلامية)قولا واحدا، يقول في هذا:(إن بعض مؤرخي الفلسفة

الدكتوراه من زيورخ، و أهم كتبه (تجديد الفكر الديني).(الموسوعة الصوفية ص517).

[276] عصمت نصار، الفكر المصري الحديث، ص213.

[277] مصطفى عبد الرازق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص20/19.

ممن بحثوا هذا الموضوع تكلموا عن فلسفة عربية، و نحن لا نتكلم عن هذا إطلاقا، و إنما نتكلم عن فلسفة إسلامية وإلا أخرجنا عن نطاق بحثنا أغلب المفكرين المسلمين، فقد كان أغلب هؤلاء المفكرين من الموالي، حقا نشأ كثيرون من العرب نشأة علمية وقاموا بدورهم في تاريخ الفكر الإسلامي، ولكن قام علماء فارس، من الذين اعتنقوا الإسلام عن حق ويقين، بدور بارز مهم في إقامة هذا الفكر وتدعيمه)[278]

وفي رأيهم هذا (يتفقون مع بعض المستشرقين أمثال ليون جوتيه [279] و ذلك في كتابه (المدخل لدراسة الفلسفة الإسلامية)و بارتولد في كتابه (تاريخ الحضارة الإسلامية) و دي بور في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام)[280]

2/ فلسفة عربية:

(ذهب أحمد لطفي السيد، وجميل صليبا، و سلطان بك. محمد و خليل إده ولويس المعلوف [281] . ولويس شيخو[282] وسلامة موسي[283] وعبد الوهاب عزام إلى أنها فلسفة عربية)[284]

---

[278] علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص48.

[279] ليون جوتيه: مستشرق فرنسي ولد في سطيف سنة 1862م و توفي في إحدى ضواحي مدينة الجزائر سنة 1949م، أسهم في تاريخ الفلسفة الإسلامية في الأندلس و أهم أعماله رسالة الدكتوراه عن (نظرية ابن رشد في العلاقة بين الدين والفلسفة) و رسالة تكميلية للدكتوراه عن (ابن طفيل: حياته ومؤلفاته).

انظر موسوعة المستشرقين، ص195 .

[280] عصمت نصار، الفكر المصري الحديث، ص213.

[281] لويس المعلوف: : لويس بن نقولا ظاهر المعلوف اليسوعي: صاحب (المنجد) في اللغة، من الآباء اليسوعيين. ولد سنة 1867م و توفي سنة 1946م.

الأعلام: ج5/ ص 247.

[282] لويس شيخو: : يسوعي و أديب لبناني، من أهم كتبه (مجاني الأدب) في عشرة أجزاء، كما نشر كثيرا من كتب المتقدمين في اللغة والأدب والشعر، منها ديوان (أبي العتاهية) و ديوان (السموأل)، ولد سنة 1859م و توفي سنة 1927م.

انظر محمد كرد علي، المعاصرون، علق عليه و أشرف على طبعه محمد المصري، بيروت، دار صادر،ط/1993،2م، ص 317.

[283] سلامة موسى: سلامة موسى القبطي المصري، كاتب مضطرب الاتجاه والتفكير، صنف وترجم ما يزيد عن 40 كتابا و طبعت كلها منها (نظرية التطور وأصل الانسان). ولد سنة 11887م وتوفي سنة 1958م.

الأعلام ج3/ص 107.

[284] عصمت نصار، الفكر المصري الحديث، ص213.

كمأن لهؤلاء حججهم في ذلك، و لعل أكبر المدافعين عن هذا الرأي هو جميل صليبا حيث يقول في كتابه(تاريخ الفلسفة العربية) : (لقد زعم بعضهم أنه ينبغي أن نسمي هذه الفلسفة بالفلسفة الإسلامية، لأن الإسلام ليس دينا فقط، و إنما هو دين و حضارة...و مع ذلك فنحن نؤثر تسمية هذه الفلسفة بالفلسفة العربية للأسباب التالية:

أ/ إن سميناها بالفلسفة الإسلامية نضطر إلي أن ندخل فيها جميع ما كتبه الفلاسفة المسلمون في لغاتهم المختلفة كالفارسية و الهندية و التركية و غيرها.

ب/ ليست هذه الفلسفة ثمرة أفكار المسلمين و حدهم لأن هنالك نفرا من النساطرة و اليعاقبة و اليهود والصابئة أسهموا في تكوين هذه الفلسفة.

ج/ أن الإسلام الذي أثر في تكوين هذه الفلسفة دين عربي، و قرآنه عربي، و رسوله عربي، و روحه عربية.

د/ أن هذه الفلسفة مكتوبة بلغة عربية[285]

و هؤلاء الذين يرون هذه التسمية يتفقون بدورهم مع بعض المستشرقين (أمثال هانزهينريش شيدر [286] في كتابه(روح الحضارة العربية) و دي لاسي أوليري و ذالك في كتابه (الفكر العربي و مكانه في التاريخ) و موريس دي ولف في كتابه(تاريخ فلسفة القرون الوسطى) و الأستاذ كارلو نلينو في محاصراته في علم الفلك و تاريخه عند العرب في القرون الوسطى)[287]

3/ فلسفة عربية إسلامية :

(و ذهب عثمان أمين و عبد الرحمن بدوي إلى التوحيد بين المصطلحين (فلسفة عربية إسلامية).

و قد حاول الأب جورج قنواتي في حلقة كولونيا عن الفلسفة الإسلامية في سبتمبر 1959، التي نظمتها الجمعية الدولية لفلسفة العصر الوسيط حول توحيد التسمية، فأرسل استفتاء إلى المشتغلين بالفلسفة لفض النزاع حول التسمية، و قد اختلفت الردود، الأمر الذي حال بينه وبين فض النزاع، و ظل الباحثون حتى الآن

[285] جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية، ط/2،دار الكتاب اللبناني، 1973م، ص10.

[286] هانز هينريش شيدر: : مستشرق ألماني، ولد سنة 1896م و توفي سنة 1957م، اهتم بالنزعة الإنسانية بمعناها المحدد الخاص بالقرنين الرابع عشر والخامس عشر، من أهم أعماله (تجربة الشرق الروحية لجوته).

انظر موسوعة المستشرقين، ص380/383).

[287] الفكر المصري الحديث، ص213.

أحرارا في التسمية)

و الملاحظ في هذه المسألة أن عبد الرحمن بدوي لم يولها أهمية كبيرة و اعتبر الأمر سيان، سواء في تسميتها (فلسفة إسلامية) أم في تسميتها (فلسفة عربية) و لم يتحمس لأي منهما وإنما فضَّل الجمع بينهما من أجل تجاوز الخلاف فقط و عدم الاهتمام بالمسألة فقال عنها : (فلسفة عربية إسلامية) يقول: (و في رأينا أنها مشكلة زائفة، لأن المدلول واحد : فهي عربية لأن الكتب المؤلفة فيها قد كتبت باللغة العربية، إلا في القليل النادر الذي لا ير القاعدة، تماما كما يكتب ديكارت و ليبنتس و كانت بعض مؤلفاتهم باللاتينية إلى جانب لغاتهم القومية، و مع ذلك لم يقل أحد إنهم من رجال الفلسفة اللاتينية، و هي إسلامية بمعنى أن أصحابها عاشوا في دار الإسلام أي داخل نطاق العالم الإسلامي في العصر الوسيط حتى لو كان البعض منهم لم يعتنق الإسلام دينا)[288]

لكننا نجده في معظم مؤلفاته يفضل تسميتها (فلسفة إسلامية)وفي تصنيفه لمؤلفاته يُعَنْون للقسم الذي تناول فيه (الفلسفة الإسلامية) ب: (دراسات إسلامية).

ومما يمكننا ملاحظته أيضا أن معظم الذين قالوا أنها : (فلسفة إسلامية) هم من ذوي النزعة الإسلامية، ومعظم الذين قالوا : (فلسفة عربية)إما مسيحيون أو قوميون، ولم يكن عبد الرحمن بدوي ينتمي لأي منهما، وهذا ما يفسر تجاوزه للخلاف.

ب/ فلسفة يونانية معدلة أم فلسفة إسلامية خالصة:

وهذا يرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الفلسفة الإسلامية عند عبد الرحمن بدوي فالحكم على الشيء فرع عن تصوره، و لكي نحكم على النتيجة لابد لنا من استحضار المقدمات، و حتى يتضح موقف بدوي من هذه المسألة لابد لنا من الرجوع قليلا إلى ما أسلفنا فيه الحديث عن الفلسفة الإسلامية عند بدوي و معاصريه .

قلنا إن نظرة بدوي للفلسفة الإسلامية تختلف باختلاف منحنى تطوره للمفهوم فحينما كان يقول أن الفلسفة هي : (التفكير العقلي الخالص الذي لا يعترف بملكة أخرى للتفلسف غير العقل النظري المحض)[289] وهذا في المرحلة الأولى، فهو لم يكن يُدْخل ضمن الفلسفة الإسلامية غير الفلسفة المشائية و غير الفلاسفة الخلص أمثال الكندي و الفارابي و ابن سينا، و لم تكن الفلسفة الإسلامية عنده لتشمل علم الكلام أو التصوف أو غيرهما

---

[288] انظر موسوعة الفلسفة، مادة ابن رشد، وانظر الفلسفة والفلاسفة نقلا عن دراسات عربية، ص269.

[289] الفلسفة والفلاسفة نقلا عن دراسات عربية، ص66.

و إذا نظرنا إلى دراساته الأولى فقد كانت منصبَّة على الفلسفة الغربية عموما و الفلسفة اليونانية خصوصا، و لم يكن له مؤلف مستقل عن الفلسفة الإسلامية بهذا المفهوم و إنما كانت هناك إشارات و تلميحات خلال كتاباته عن الفلسفة اليونانية.

فدراساته التي عنوانها ب (دراسات إسلامية) معظمها كان حول انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي و كيف كان مصيرها بعد انتقالها، و من هذه الدراسات (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)، (الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام)، (أرسطو عند العرب)، (أفلاطون عند العرب)، (أفلاطون في الإسلام)، (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) و غيرها من الدراسات.

و هذا بعد أن أرَّخ للفلسفة اليونانية بكامل مراحلها و تطوراتها في الربيع و الخريف (أفلاطون و أرسطو)، كان بدوي من أشد المعجبين بالفلسفة اليونانية و كان ينظر إلى الفلسفة الإسلامية بمنظار الفلسفة اليونانية يقول : (نحن هنا بإزاء مسألة معينة أو شبه معينة، و تلك هي تاريخ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، إلا أن هذا التاريخ نفسه ليس إلا شيئا آخر غير روح الحضارة الإسلامية، و هي تحاول على مر زمنها أن تكون مقوماتها وتحدد خصائصها و مميزاتها، و تنطبع بالطابع الذي يقتضيه جوهرها، فعن طريق موقفها من هذا التراث سواء في حالة الأخذ عنه أو في حالة الثورة عليه، نستطيع أن نعرف هذا الطابع و نتبين تلك الخصائص)[290]

فهذه هي المقدمات التي يوظفها بدوي للحكم على طبيعة الفلسفة الإسلامية ليخلص بعد ذلك إلى أن (روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهري لهذه الحضارة الأخيرة... [و] لم تستسغ إلا الجانب الذي تراه غير مميز للروح اليونانية، أو لم تفهمها كما فهمها أصحابها، بل فهمتها على نحو آخر مخالف)[291]

لذا جاءت الفلسفة الإسلامية صورة مشوهة لأصلها اليوناني، و لم تستطع أن تفهمها على حقيقتها وتضيف إليها و تبدع فيها (فالفلسفة منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يُقَدَّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية، و أن تنفذ إلى لبابها، و إنما هي تعلقت بظواهرها، و لم يكن عند واحد من المشتغلين بالفلسفة اليونانية من المسلمين روح فلسفية بالمعنى الصحيح، و إلا لهضموا هذه الفلسفة و تمثَّلوها و اندفعوا إلى الإنتاج الحقيقي فيها و أوجدوا فلسفة جديدة، شاءوا ذلك أو لم يشاءوا)[292]

---

[290] بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص هـ.

[291] نفس المصدر، ص/و.

[292] نفس المصدر، ص ز.

هذا هو رأي بدوي في الفلسفة الإسلامية و صلتها بالفلسفة اليونانية و هذا هو رأي معظم المشتغلين بالفلسفة الإسلامية، إلا أن رأي بدوي يكتسي حدَّة في القول و هجوما عنيفا، يصل حد العداء في كثير من الأحيان. و لبيان صحة ادعائنا سنورد ما يقوله بعض هؤلاء الباحثين بخصوص هذه المسألة. فالنشار يرى أن الفلسفة الإسلامية – بالمفهوم الذي أشرنا إليه من قبل – محاولة مشوهة و ناقصة، يقول : (و هي فلسفة أرسطاليسية ممزوجة بالأفلاطونية المحدثة أحيانا، و بالأفلاطونية أحيانا أخرى، و قد تناول هذه الفلسفة بعض المفكرين الإسلاميين بمنهج تنسيقي، حاولوا في ضوئه التوفيق بين مختلف المذاهب اليونانية، ثم حاولوا التوفيق بينها و بين الإسلام، و اصطنعوا في هذا كل وسيلة ممكنة، و قد بدت المحاولة مشوهة و ناقصة، و تسمى هذه المحاولة (بالفلسفة الإسلامية) و يسمى أصحابها (بفلاسفة الإسلام)[293]

و يضيف علي سامي النشار، تماما كما ذهب إليه بدوي أن العالم الإسلامي لم يقبل هذه الفلسفة و لم يبدع فيها يقول : (ففلاسفة الإسلام على طريقة اليونان، إنما هم (امتداد) لفلسفة هؤلاء الأخيرين، و (مراكز إسلامية) للفلسفة اليونانية القديمة في عالم جديد، و لم يقبل هذا العالم فلسفتهم، بل اعتبرها خارجة عليه لا تمثله و لا تمت إليه . و قد تنبه بعض المستشرقين إلى عدم تمكن فلاسفة الإسلام هؤلاء من الإبداع الفلسفي ...)[294]

و نفس الرأي الذي يذهب إليه مصطفى عبد الرازق تحت عنوان (الاعتراف بسلطان الفلسفة اليونانية) حيث يورد آراء كثير من المتقدمين في المسألة كابن خلدون و الشهرستاني و ابن النديم و غيرهم ثم يقول : (والرأي السائد عند المؤلفين الإسلاميين هو أن الفلسفة الإسلامية ليست إلا مقالات أرسطوطاليس مع بعض آراء أفلاطن و المتقدمين من فلاسفة اليونان قبل أفلاطن) [295] يضيف (و الواقع أن افتتان الجمهرة من متفلسفة الإسلام بأرسطو و بالمشائين و غيرهم من حكماء اليونان كان أمرا غير خفي)[296]

ج/ أين تكن أصالة الفلسفة الإسلامية :

إذا كانت الفلسفة الإسلامية على طريقة اليونان لم تبدع و لم تأت بجديد يذكر و إنما هي امتداد لتلك الفلسفة، بل و أكثر من ذلك هي صورة مشوهة للفلسفة اليونانية، فأين تكمن أصالة الفلسفة الإسلامية إذن،

---

[293] النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص38.

[294] نفس المصدر، ص40.

[295] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص40.

[296] نفس المصدر، ص42.

وأين هو تميزها و انفرادها، و ماهو موقف بدوي منها .

لعل الكلام هنا يختلف تماما عن سابقه و هو مرتبط دائما بمفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي – و الذي سبق الحديث عنه – فقد أشرنا إلى أن مفهومه للفلسفة الإسلامية مختلف من مرحلة إلى أخرى و هذا حينما ضم علم الكلام إلى الفلسفة حين يقول في كتابه: (مذاهب الإسلاميين) : (للفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين أنشئوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية، و التراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى. و نتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص ممتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية، و من هنا كان الواجب أن يُدْرَس قائما برأسه، بوصفه إسهاما خاصا في الفكر العالمي)[297]

فقد ألف كتابه هذا في الفلسفة الإسلامية ولكن ليس بالمفهوم الأول الذي هو الفلسفة المحضة والفلاسفة الخلص الذين ذمهم كما رأينا وحمل عليهم حملة عنيفة و قال بأنهم لم يبدعوا ولم يأتوا بجديد، فالجديد والإبداع هذه المرة على يد أعلام أصحاب مذاهب كالأشاعرة و المعتزلة (أهم مذهبين إسلاميين في علم الكلام)[298] و قد عرضها في القسم الأول من الكتاب أما القسم الثاني فيقول عنه : (أننا سنتناول سائر المذاهب الإسلامية ذات الأفكار الفلسفية، لأن كتابنا هذا هو في الفلسفة الإسلامية وليس في تاريخ الفرق الدينية)[299]

فعلم الكلام إذن (هو مركب فكري خاص ممتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية والإنسانية) و ههنا أصالة الفلسفة الإسلامية و تميزها، و هنا أيضا نجد أن بدوي لا يختلف مع عامة المشتغلين بالفلسفة الإسلامية، و كما جرت العادة في هذا البحث سنقارن آراءه بآراء عَلَمَيْن من أعلام الفلسفة الإسلامية من معاصريه و هما علي سامي النشار و مصطفى عبد الرازق.

و هنا سنقتصر على مسألة علم الكلام، لأن الحديث عن العلوم الأخرى التي تشملها الفلسفة الإسلامية مسألة أخرى منهم من وسَّع فيها و منهم من ضيَّق، و مهما يكن فإن علم الكلام موضع اتفاق لا خلاف فيه ، يقول علي سامي النشار:(و هدا العلم – أي علم الكلام – فيما أعتقد هو النتاج الخالص للمسلمين و قد صدر هذا العلم عن بناء المجتمع الإسلامي، و قد كان بالبعض منه نزوات حيوية، و البعض منه ثورات حيوية، ثم تكَوَّن البُنْيان نهائيا . و صدر المسلمون فيه عن ذاتهم. و مما لاشك فيه أن المتكلمين، و قد كانوا في وسط فلسفي

---

[297] انظر بدوي، مذاهب الإسلاميين، من المقدمة.

[298] نفس المصدر، من المقدمة.

[299] نفس المصدر، من المقدمة.

وأمام هجمات فلسفية من أديان مختلفة، و عقائد فلسفية متعددة و مذاهب شرقية منتشرة في البلاد التي فتحوها، قد أخذوا منها بعض الأفكار الجزئية ولكن علم الكلام بقي في جوهره العام، حتى القرن الخامس، إسلاميا بحتا، و بعد هذا شابته عناصر يونانية ومزج بالعلوم الفلسفية)[300]

و قد أورد علي سامي النشار كلامه هذا في سياق حديثه عن الفلسفة الإسلامية و ما تشملها من علوم، وواضح من خلال هذه الفقرة مدى اتفاق بل و مطابقة الآراء بين بدوي و النشار بشأن علم الكلام، و كيف أن الفلسفة الإسلامية التي أبدع فيها المسلمون وقد أفادوا من خبرة اليونان في ذلك.

و كذا نجد مصطفى عبد الرازق يجعل علم الكلام فيما تشمله الفلسفة الإسلامية بحكم طبيعته و صلته الوثيقة بالفلسفة بل و يتعدى هذا إلى علم أصول الفقه لأنه بدوره له صلة وثيقة بعلم الكلام يقول : (وعندي أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما، فإن (علم أصول الفقه) تكاد تكون في جملتها من جنس المباحث التي يتناولها علم أصول العقائد الذي هو علم الكلام...)[301]

د/ نقد وتقييم :

إذا أخضعنا آراء بدوي لشيء من البحث والتمحيص على ضوء مقارنتها بآراء معاصريه ممن يتَبَنَّون الفلسفة الإسلامية و يدافعون عنها من أمثال مصطفى عبد الرازق و علي سامي النشار، يمكننا بسهولة و يسر تام أن نلاحظ مدى تقارب النتائج و الأحكام، بل وتطابقها من الناحية العلمية على الأقل بغض النظر عن الاتجاهات و الميولات، لأن بدوي حين يتناول الفلسفة الإسلامية يتناولها بنوع من الحدة يصل أحيانا حد الهجوم العنيف.

و لا يمنعنا هذا من أن نلاحظ نوعا من الاتزان و الموضوعية في كتاباته المتأخرة بعد أن تخلص إلى حد ما، من سلطان الفلسفة الغربية واليونانية بوجه الخصوص. فحديثه عن الفلسفة الإسلامية في الأربعينيات غير حديثه في الثمانينيات، و هذا ما أشرنا إليه في مفهوم الفلسفة الإسلامية عند بدوي و كيف تطور.

---

[300] النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ص46/45.

[301] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص27.

الفصل الثاني: الأصول النظرية لمنهج الدراسة عند بدوي.

المبحث الأول: التمايز بين الشرق والغرب و أثره في الفلسفة الإسلامية.

المطلب الأول: الروح الشرقية و الروح الغربية.

أ -نظرية الجنس السامي و الجنس الآري .

ب -خصائص الروح الغربية.

ج- خصائص الروح الشرقية.

د- تحليل ونقد.

المطلب الثاني: الفلسفة اليونانية و الفلسفة الإسلامية.

أ -أصالة الفلسفة اليونانية و مركزيتها.

ب- عصور الفلسفة اليونانية.

ج- تبعية الفلسفة الإسلامية.

د- نقد وتقييم.

المبحث الثاني: الفكر الأوروبي و الفلسفة الإسلامية.

المطلب الأول: صلة الفلسفة الإسلامية بالفكر الأوروبي.

أ -تمهيد.

ب -نيتشه والإنسان الأعلى

ج- اشبنجلر و فلسفة الحضارات

د- الفلسفة الوجودية

هـ- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي

و- تحليل ونقد

المطلب الثاني: دراسات المستشرقين و تقييم الفلسفة الإسلامية

أ -صلة بدوي بالمستشرقين

ب -المنهج الفيلولوجي و الفلسفة الإسلامية

ج- الردود على المستشرقين

المبحث الأول: التمايز بين الشرق والغرب و أثره في الفلسفة الإسلامية.

المطلب الأول:الروح الشرقية و الروح الغربية.

أ/ **نظرية الجنس السامي و الجنس الآري:**

لقد شغلت هذه النظرية الباحثين و المفكرين، وكثر الجدل و النقاش حولها، و أصل هذه النظرية (هو من صنع علماء تاريخ اللغات في القرن التاسع عشر .

و السامي نسبة إلى سام على ما جاء في التوراة من أنه كان لنوح أبناء ثلاثة : سام وحام و يافث. فسام أبو الإسرائيليين وإخوانهم، وحام أبو الزنوج ويافث أبو بقية البشر.

أما الآري فمنسوب إلى آريا، وآريا اسم شعب كان مهده النجد الفارسي من بلاد الأفغان و ما إليها، ثم انحدر فيما حوالي 2000 عام قبل المسيح إلى الشمال الغربي من الهند ... لذلك لم يكد يستقر الاستعمار الأوربي في بعض أنحاء الهند حتى أقبل بعض علماء أوربة على دراسة الفيدا (و هو كتاب مقدس للهنود) و قد راعهم ما لاحظوا من التشابه بين اللغة السنسكريتية التي هي لغة الفيدا و بين اللغات الأوربية .

و هكذا نشأ علم مقارنة اللغات، فصنفت اللغات أصنافا، ورُدَّت كل مجموعة منها إلى أصل واحد، ثم جعل العلماء هذه الأنساب اللغوية أنسابا للأمم التي تتكلم بها .)[302]

فالنظرية في أصلها نظرية في تصنيف اللغات، لكنها سرعان ما تحولت إلى تصنيف الشعوب و الأمم، وتقسيم عقولها إلى عقول راقية و أخرى منحطة، و أول من استغل هذا المعطى العلمي هم المستشرقون و على رأسهم المستشرق الفرنسي المشهور (إرنست رينان) ثم حذا حذوه معظم المستشرقين من بعده .

و لم يقتصر الأمر على الاستشراق و المستشرقين حيث إن كثيرا من الفلاسفة و المفكرين الغربيين تبَنَّوا هذه النظرية و سعوا في سبيلها من أجل إثبات رقيهم و تفوقهم على الأمم الأخرى، و لا يزال كثيرون إلى يومنا هذا يرددون هذه الأقوال و يتبجحون بهذه الآراء.

و لو اقتصر الأمر على الغربيين لهان الأمر، و لكن بعض المفكرين و الباحثين في العالم الإسلامي ساروا في هذا الخط و تبنوا هذا الاتجاه، و قد ألف بعضهم كتبا تؤيد وجهة نظر هؤلاء الغربيين و تشيد بهم .

---

[302] مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، ص.

و لعل الفلسفة هي أكبر مجال ظهر فيه الخوض في هذه المسألة، كون الفلسفة تعتمد على العقل و التنظير في المقام الأول، و بيان نصيب الأمم منها مما يؤيد أو يعارض هذه النظرية .

(ويصرح رينان في كتاب (تاريخ اللغات السامية) بأنه أول من قرر أن الجنس السامي دون الجنس الآري)[303]

و بما أن بحثنا هذا في الفلسفة الإسلامية، سنقتصر على الآراء التي تمس هذا الجانب من الفكر البشري دون غيره و قد تعرض رينان إلى الفلسفة و الجنس السامي حيث يقول : (و ليس العرق السامي هو مما ينبغي لنا أن نطالبه بدروس في الفلسفة، و من غرائب النصيب ألا ينتج هذا العرق، الذي استطاع أن يطبع على بدائعه الدينية أسمى سمات القوة، أقل ما يكون من بواكير خاصة به في حقل الفلسفة .

و لم تكن الفلسفة لدى الساميين غير استعارة خارجية صرفة خالية من كبير خصب غير اقتداء بالفلسفة اليونانية)[304] فرينان يرى أن العرق السامي لا يمكن له أن يتفلسف أو يبدع في الفلسفة و يقصد بالعرق السامي هنا عموم المسلمين، و ليس رينان وحده من يقول هذا بل معظم المستشرقين الذين ألفوا في الفلسفة الإسلامية، حيث يدرجون هذه المسألة عند حديثهم عن الفلسفة الإسلامية و كأنما هو تقليد ساروا عليه أو هي سنة سنها رينان فلم يرغبوا في التخلي عنها .

و ارتبطت هذه النظرية بالفلسفة أكثر من ارتباطها بأي شيء آخر و هذا راجع إلى القول بالعبقرية اليونانية فهل الفلسفة معجزة يونانية، و خاصة بالشعب الآري أم هي عامة يتساوى فيها كافة البشر في الشرق و الغرب .

و بخصوص هذه المسألة نجد (أن بعض الفلاسفة المعاصرين بدءا بهيجل و ختما بهيدجر و توسطا بكنط و نيتشه يعتبرون الفلسفة بما في ذلك الموسوعة العلمية التابعة لها شكلا شبه خاص بالإنسان الغربي و بالتحديد بالأمتين اليونانية و الألمانية لكونها من مميزات روحانيته بل هي عندهم عين مصيره)[305]

و هذا ما يصرح به بدوي و يناصره في كثير من مؤلفاته الأولى فهو يدافع عن العبقرية اليونانية دفاعا مستميتا في تأريخه للفلسفة اليونانية و يدحض رأي القائلين بأن الفلسفة شرقية و يسوق الحجة تلوا الحجة ثم يقول : (و من ردودنا هذه ننتهي إلى النتيجة التالية : و هو أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي

---

[303] نفس المصدر، ص 10.

[304] إرنست رينان، ابن رشد والرشدية، نقله إلي العربية، عادل زعيتر،ط/1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2008م، ص10.

[305] أبو يعرب المرزوقي وطيب تيزيني، آفاق فلسفية عربية معاصرة،ط/1،لبنان دار الفكر المعاصر،2001م، ص55/54.

وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق.م) عند اليونانيين)[306]

و يبدو أن بدوي سار على درب المستشرقين بخصوص هذه المسألة بل و يتعصب لهذه النظرية في أكثر من موضع و هذا ما سنراه في ما يلي.

ب/ خصائص الروح الغربية:

قد يكون الحديث عن خصائص حضارة ما مفهوما إذا التزم الموضوعية و حدود المعقول، إذ لكل أمة أو حضارة أو جنس ما، خصائص ومميزات تميزه عن غيره لكن أوروبا (خطت خطا فاصلا بين الغرب والشرق أو بين أوروبا وبين سواها من القارات والأقاليم، و بين الجنس الآري وبين ما عداه من أجناس البشر، يعتقد أن كل ما دون هذا الخط له الفضل على ما وراءه من نسل وشعب وثقافة وحضارة وعلم وأدب، وأن الأول خلق ليسود، والثاني ليخضع ويدين)[307]

و إذا كانت الروح القومية و التعصب للجنس وجدت منذ أقدم العصور فإنها كظاهرة سياسية- حضارية لم تبرز في أوروبا إلا منذ حوالي قرنين [308] و استُغلت هذه الظاهرة في جميع الميادين السياسية و الفكرية والدينية و برزت بشكل لافت في ميدان الاستشراق و دراسة الفلسفة على وجه الخصوص، ومؤلفات المستشرقين الأوروبيين طوال هذين القرنين لأكبر دليل على ذلك.

ففي القرن التاسع عشر ظهر منهج جديد، تولى كبره هؤلاء المستشرقون وعلى رأسهم رينان حيث يقول:(وصفة القرن التاسع عشر الفارقة هي أنه أقام المنهاج التاريخي مقام المنهاج العقدي في جميع الدراسات الخاصة بالذهن البشري...)[309]

و بعد دراسته لتاريخ الفلسفة في الذهن البشري يقول:(ولذا فإذا ما دار الأمر حول اختيار حجة فلسفية لنا في الماضي كان لليونانية وحدها حق إلقاء دروس علينا، لهذه اليونانية الأصلية المخلصة في تعبيرها الخالصة الكلاسية...)[310]

---

306 ربيع الفكر اليوناني، ص11.

307 أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين،ط/13، الكويت، دار القلم،1982م، ص113/112.

308 انظر أبو القاسم سعد الله، شعوب وقوميات، الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،19885م، ص7.

309 رينان، ابن رشد والرشدية، ص9.

310 نفس المصدر، ص11.

فهذه الروح اليونانية الآرية لها خصائص و ميزات تجعلها في أعلى مراتب الذهن البشري الذي ينبغي لنا أن نستخلص منه د روس الفلسفة ويقول في كتابه(ذكريات الطفولة والشباب) أنه لم يكن يؤمن بالمعجزات ولكن بعد زيارته لأثينا و ما رأى فيها، استقر عنده الإيمان بالمعجزة اليونانية التي لم تخلق إلا مرة واحدة و لن يشهد التاريخ لها مثيلا مرة أخرى و سيبقى مفعولها ساريا إلى الأبد، و يقول، كنت أعلم جيدا أن اليونانيين أبدعوا العلم والفن و الفلسفة و الحضارة وعندما رأيت الأكروبول وكأني تلقيت الوحي الإلهي وكأني أستشعر الإنجيل لأول مرة، فبدا ليَ العالم بأسره عالما بربريا أعجم[311]

هكذا إذن يؤمن المستشرقون بالمعجزة اليونانية، و هكذا عرض بدوي تاريخه للفلسفة اليونانية و تابع الغربيين فيها، ففي عرضه لمسألة نشأة الفلسفة يفصل في الأمر و يقول إنها نشأت يونانية. بعد أن يدحض الآراء القائلة بأن منشأ الفكر الفلسفي هو الفكر الشرقي يقول: (ومن ردودنا هذه ننتهي إلى النتيجة التالية، وهو أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي و إنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس(ق.م) عند اليونانيين)[312]

و لهذا الرأي أسبابه وخلفياته فهو راجع إلى التمييز بين الروح الشرقية والروح الغربية، و هذه الأخيرة عنده هي المؤهلة لاستيعاب الفلسفة و التفكير الفلسفي، و لا يخفى متابعته لنيتشه واشبنجلر كما سبق وأن أشرنا إليه، بل هو نفسه يصرح بهذا. فبعد أن عرض تسمية نيتشه للروح اليونانية بالروح الأبولونية يقول : (فلنتحدث الآن عن خصائص الروح اليونانية أو الأبولونية، كما عرضها اشبنجلر)[313] ثم يعرض آراء اشبنجلر حيث يرى أن الروح الأبولونية تظهر في جميع مرافق الحياة الروحية اليونانية، من علم وفن ودين وسياسة وفلسفة. و أول ما تمتاز به هذه الروح هو أنها

كانت مرتبطة باللحظة الحاضرة، لا تعرف الماضي، و مرتبطة بالجسم، بوصفه حاضرا في المكان و يبين كيف ارتبط هذا بالفن و الرياضيات عند اليونان.

أما الخاصية الثانية التي تمتاز بها الروح اليونانية هي خاصية الانسجام وهي الخاصية الرئيسية لهذه الروح ثم يبين كيف ظهرت هذه الخاصية في الرياضيات و الفن أيضا وخاصة هذا الأخير فالانسجام هو المثل الأعلى الذي ينشده الفنان اليوناني.

---

311 انظر (Renan, souvenirs d’enfance et de jeunesse, France, edition Atlas, 1999, p68.)

312 بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص11.

313 نفس المصدر، ص37.

و في الفلسفة اليونانية نرى فكرة الانسجام قد سادت كل التفكير اليوناني، و كل فيلسوف يحاول أن يحقق فكرة الانسجام في كل مذهب يقول به وكل نظرية يضعها.

و إذا كانت هذه هي خصائص الروح اليونانية فإن العلاقة بين الطبيعة الداخلية و الطبيعة الخارجية هي على أساس الانسجام الذي كانت الروح اليونانية تنشده في كل ما تحاول تفهمه أو عمله. و طبيعي أن نجد هذه الخصائص في الفلسفة بوصف الفلسفة هي المظهر الحقيقي الواضح الذي تتجلى فيه روح كل شعب أو روح كل حضارة، فالفلسفة هي الشعور الواضح بالروح القوية السائدة في شعب ما من الشعوب أو في حضارة ما من الحضارات[314]

كما أن الروح اليونانية تمتاز بالذاتية، أي بشعور الذات الفردية بكيانها واستقلالها عن غيرها من الذوات، وليس المذهب الفلسفي إلا التعبير عن الذات في موقفها بإزاء الطبيعة الخارجية أو الذوات الأخرى، التي تستقل هي بنفسها عنها، و تؤكد كيانها بإزائها، و الفلسفة في جوهرها تعبير عن الذاتية، بمعنى أنها تقوم على التفكير الحر، و العقل المستقل، غير الخاضع لشيء آخر غير نفسه وطبيعته[315]

و هذه الخصائص كلها أدت إلى ظهور المعجزة اليونانية و لم يكن بإمكان الشرق مثل هذا نظرا للروح التي يتميز بها، كما يقول بدوي وهذا ما سنراه فيما يلي.

ج/ خصائص الروح الشرقية:

إذا أردنا معرفة خصائص الروح الشرقية عند بدوي فما علينا إلا استحضار خصائص الروح الغربية والمقابلة بينها فإذا كانت هذه الأخيرة تتميز بالذاتية فإن الأولى تُفْني الذات في الكل وهكذا. و هذا يقوم دائما على التمييز بين العقلية السامية و العقلية الآرية، وهو في هذا و ذاك يعتمد على أساتذته من الغربيين خاصة نيتشه واشبنجلر، أعظم فيلسوف للحضارات كما يقول.

و نحن يهمنا من الغرب بلاد اليونان خصوصا ومن الشرق، العالم الإسلامي بالتحديد، و عندما نقول خصائص الروح الشرقية نقصد بها الحضارة الإسلامية كما حددها بدوي في دراساته، فقد غيَّر عنوان كتاب هانز هينرش شيدر من (الشرق وتراث اليونان) إلى (روح الحضارة العربية) و يقصد بها الحضارة الإسلامية و إنما

---

[314] نفس المصدر، ص44/37.

[315] بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص و/ز.

سمَّاها العربية لأن اشبنجلر سماها كذلك، و يحدد رقعة هذه الحضارة بقوله:(و هي التي تُحَد من الشمال بمنطقة تسودها مدينة الرها و من الجنوب سوريا و فلسطين ومصر. و فيها تسود مدينة الإسكندرية، ومن الشرق بنهر سيحون أي تشمل إيران كلها و في

أقصى الجنوب بلاد العرب بأسرها وفي أقصى الشمال مدينة بيزنطة)[316]

و الغريب في الأمر أنه لم يحدها من الغرب، و إنما ذكر مصر فقط و توقف عندها . وكأن المغرب الإسلامي لا يدخل في نطاق هذه الحضارة ولا ندري ما الذي دفع بدوي إلى هذا التحديد، هل يعتبر أن المغرب الإسلامي لا يدخل في نطاق الحضارة الإسلامية أم أن اشبنجلر لم يذكرها، فلم يذكرها هو بدره. و لعل هذا هو الصواب لأنه يقول في نفس السياق : (فلنطرح إذن نهائيا هذه التسمية الزائفة لتلك الرقعة باسم الشرق، ولْنُسَمها منطقة الحضارة العربية بالمعنى الذي حددناه لهذا اللفظ و بالمعنى الذي اكتشف أصوله وحدود معالمه اشبنجلر)[317]

فروح الحضارة الشرقية إذن نقصد بها في هذا البحث روح الحضارة الإسلامية. فلنأت إلى خصائص هذه الروح كما ميزها و حددها بدوي، و قبل أن نشرع في هذه الخصائص لابد لنا أن نشير إلى أنه متأثر فيها بأقوال اشبنجلر الذي ميز بين الحضارات و حددها في دوائر مغلقة، كل حضارة لها حدود معينة جغرافيا و تاريخيا و لها سمات محددة تمثل روحها و جوهرها، و بدوي نفسه يصرح في أكثر من موضع بأنه سار على خطى اشبنجلر، و بما أن تخصص بدوي هو في الفلسفة فإنه ركَّز عليها و استخلص كل نتائجه من هذا المجال، و هذه النتائج خلص إليها مبكرا في الأربعينيات و هو الزمن الذي استحوذت على دراساته الفلسفة اليونانية، و كأنه يحكم على الفسفة الإسلامية من خلال الفلسفة اليونانية ، حيث لا نكاد نجد لهذه الآراء صدى في كتاباته المتأخرة.

و هذا يتضح أكثر إذا عرفنا كيف يحدد بدوي جوهر الحضارة الإسلامية حيث يقول:(نحن هنا بإزاء مسألة معية أو شبه معينة، و تلك هي تاريخ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، و هي تحاول على مر زمانها أن تكون مقوماتها، و تحدد خصائصها و مميزاتها، و تنطبع بالطابع الذي يقتضيه جوهرها، فعن طريق موقفها من هذا التراث، سواء في حالة الأخذ عنه و في حالة الثورة عليه، نستطيع أن نعرف هذا الطابع، و نتبين تلك الخصائص. و لعل هذا أن يكون مقياسا من المقاييس التي يمكن استخدامها في فلسفة الحضارات)[318]

---

316 بدوي، روح الحضارة العربية، ص11/10.

317 نفس المصدر ونفس الصفحة.

318 التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص /هـ.

فانظر كيف يتخذ التراث اليوناني مقياسا في تقويم الحضارة الإسلامية فإذا لم تقبل هذه الأخيرة ما جاء في التراث اليوناني أو ثارت عليه، حكمنا عليها بعكس ما حكمنا للأولى إذ تبين ما بينهما من تناقض و تنافر. و هذا ما فعله و فيه كثير من التسرع و استباق النتائج من غير مقدماتها، أفليس حريا به أن يصنع كما صنع مع الفلسفة اليونانية حيث أرَّخ لها في كل عصورها و تعمق في دراسة مذاهبها و أعلامها و مصطلحاتها، ثم خرج بنتائج من مقدماتها. قد نوافقه أو نخالفه في اجتهاده، و هذا ما لم يفعله مع الفلسفة الإسلامية حين حكم على روحها وجوهرها، فهو يقابلها على الصفحة اليونانية فسرعان ما يكتشف ما بينها من اختلاف و نفور فيحكم على الثانية للأولى .

و يفصل هذه المقارنة في تصديره لكتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) فيقول إننا إذا رأينا روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهري لهذه

الحضارة الأخيرة و تنفر نفورا شديدا منها و إذا وجدنا أن المحاولة الإسلامية من أجل معارضة النتاج اليوناني قد باءت بالفشل .

إذا رأينا هذا كله. عرفنا أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية، و من معرفتنا لهذا التباين، نستطيع أن نستخلص خصائص روح الحضارة الإسلامية[319]

و هذه كانت مقدماته التي استخلص منها هذه الخصائص فإذا كانت الروح اليونانية تمتاز بالذاتية فإن الروح الإسلامية تفني الذات في كل ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه، بل هو كل يعلو على الذوات كلها، وإنكار الذاتية يتنافى مع إيجاد المذاهب الفلسفية كل المنافاة، فالفلسفة إذن منافية لطبيعة الروح الإسلامية ، لهذا لم يُقَدَّر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل و لم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية و أن تنفذ إلى لبابها [320]

و كانت هذه هي سمة بدوي طوال الأربعينيات و الخمسينيات حيث كانت تستهويه هذه المقابلة بين الشرق و الغرب، فلا يترك أدنى فرصة للإشارة إلى مثل هذه الاختلافات بينها. سواء في الفن أو العلوم أو غيرها ففي تصديره مثلا (للحكمة الخالدة) يشير إلى الفرق بين العقل الشرقي و العقل الغربي يقول : (إن العقل الشرقي لم يستطع أن يهضم الفلاسفة اليونانيين إلا بعد أن وضعت لهم – انتحالا في أغلب الأمر – أمثال و جمل حكمية قصيرة عني بإيرادها كثير من كتب (الملل و النحل) و (نوادر الفلاسفة) في الإسلام) [321] لأن العقل

---

[319] نفس المصدر، ص و.

[320] نفس المصدر، ص و/ز.

[321] مسكويه، الحكمة الخالدة، تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، بيروت دار الأندلس، 200م، ص 7.

الشرقي وَلوع بمثل هذه الحكم و الأمثال و الجمل القصيرة و(الشرق موطن الأمثال و الحكم القصيرة و الكلمات العامرات بمعاني (الحكمة في الحياة) على حد تعبير شوبنهور، فهو يقدس (الكلمة) بالمعنى الأتم لهذا اللفظ ذي التاريخ الحافل في الأديان الشرقية كلها |، و بخاصة اليهودية ممثلة في فيلون، و المسيحية كما رسمها مستهل (الإنجيل الرابع) المنسوب إلى يوحنا، و الإسلام كما بلغ أوج صورته الثيوصوفية في مذهب (محي الدين بن عربي)[322]

ثم يذهب بدوي بهذه الأمثال و الحكم بعيدا، حيث يستخلص منها نفسية و عقلية الإنسان الشرقي أين تنتشر بكثرة و على نطاق واسع يقول : (و لهذا لا نحسبنا نعدو الحق كثيرا، إذا قررنا أن انتشار أدب الأمثال والحكم و المواعظ في الشرق كان من أسباب ضعفه و انحلاله لأن الاكتفاء اللفظي كثيرا ما يقوم مقام الطاقة الفاعلية، و في هذا التعويض يقع المرء فريسة وهم مخيف، وهم إمكان الاستغناء بالألفاظ عن الأفعال، وهو الوهم الذي يقتل كل حيوية ويكون أذانا بانحلال صاحبه، و في حياة الشرق في العصر الحديث أبلغ دليل على ما نقول، و من الأعراض الملازمة لهذا المركب النفسي الفاسد، النفاق والتوكل والخداع العاجز، والمشاحنة السلبية في الأحوال التي تقتضي النضال الصريح الشريف، و من هنا كانت طائفة الوعاظ شر طائفة أُخرجت للناس، لأن إحالة الوعظ إلى مهنة تستتبع وراءها ذلك الاختلال النفسي الذي أشرنا إليه، إنما المهم في قراءة الحكم أو لدى سماعها أن يتمثَّلها القارئ أو السامع في نفسه، و أن يحياها في أفعاله، و أن ينفعل بها كل كيانه، و أن يحيلها إلى تجربة شخصية و كأنها مواعظ استخرجها لنفسه بنفسه من نفسه، أو حكم قيلت في شأنه و عبر استنبطت من حاله و أفعاله)[323]

و لايخفى ما في هذا الاستنتاج من التجني ولو أن كثيرا منه يصدق على العصور المتأخرة، فلا يمكننا أن نستخلص أحكاما من حقبة زمنية معينة لنعممها على الحقب و الأزمنة كلها، بل وأكثر من ذلك على طبيعة العقل الشرقي بأكمله، فهذا من قبيل قياس الكل على الجزء وهو مغالطة فاحشة.

و إذا كانت كتب الأمثال والحكم قد شغلت حيزا محددا من تراث الحضارة الإسلامية فإنه ربما لا يُقَارن بغيره من العلوم و الفنون كالفلسفة و علم الكلام و أصول الفقه و غيرها، كما أن أصحاب هذه الكتب ليسوا بنفس شهرة أصحاب العلوم و الفنون الأخرى فكيف يسوغ لبدوي أن يستخلص مثل هذه النتائج الخطيرة من

---

[322] نفس المصدر ونفس الصفحة.

[323] مسكويه، الحكمة الخالدة،تحقيق وتقديم عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس،2000م، ص 9.

كتب تُعَد على أطراف الأصابع ربما، و يغض الطرف عن الكم الهائل الذي يزخر به تراث الحضارة الإسلامية من علوم و فنون وأعلام آخرين.

ونحن نركز على مصطلح الحضارة الإسلامية و لو أن بدوي يعبر عنه بمصطلحات متعددة. ولكنا نجده دائما يقصد الحضارة الإسلامية. فتارة يعبر عنها بالشرق و أخرى بالحضارة العربية و ثالثة بالحضارة السحرية وهكذا. وفي كثير من الأحيان يقول الحضارة الإسلامية.

و حتى لا نتجنى بدورنا على بدوي لابد أن نشير إلى أن مثل هذه الدراسات والاستنتاجات كانت خاصة في الأربعينيات والخمسينيات ثم بدأت تخف وطأتها بعد الستينيات، حيث كان في بداياته متأثرا أيما تأثر بالمستشرقين و فلاسفة الغرب خاصة اشبنجلر ونيتشه.

د/ نقد وتقييم:

إن الأساس الذي تقوم عليه هذه المقابلة بين الروح الشرقية و الروح الغربية عند بدوي هو نظرية العرق السامي و العرق الآري، فكل ما تتميز به الروح الشرقية هو من خصائص هذا العرق الدوني الذي لا يعرف الفلسفة و لا يمكن له التفلسف، و كل ما تتميز به الروح الغربية هو من خصائص هذا العرق الراقي الذي ولدت عنده الفلسفة و انبثقت منه المعجزة اليونانية.

و إذا أردنا إرجاع أراء بدوي إلى مصادرها، ألفيناه خلوا من كل جديد بهذا الخصوص، فكل آرائه فيما يتعلق بنظرية العرق السامي و العرق الآري هي من آراء المستشرقين و فلاسفة الغرب و الذين تأثر بهم مبكرا فاعتمد عليهم وجعلهم حَكَما بين الشرق والغرب، و لكن تأثره بهم بدأت وطئته تخف شيئا فشيئا مع مرور السنين. حتى صار ينتقد المستشرقين و يرد عليهم ويدحض حججهم و لم يكن هذا وليد الصدفة، و لكن بعد الاطلاع الواسع على مختلف العلوم والفنون في الشرق والغرب، الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية على وجه الخصوص. فلم تعد نظرية العرق تستهويه ولا الحجج التي يسوقونها تغريه، و هذا ما لا يجب إغفاله حين دراستنا لبدوي.

و خير ما نستعين به من تراثنا لدحض هذه النظرية هو مقدمة ابن خلدون حيث يقول فيها : (و أما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان، من حيث إنه ذو فكر، فهي غير مختصة بملة. بل يوجد النظر فيها لأهل الملل كلهم و يستوون في مداركها و مباحثها، و هي موجودة في النوع الإنساني، منذ كان عمران الخليقة، و تسمى هذه

العلوم علوم الفلسفة والحكمة)[324]

فالفلسفة ليست خاصة لأمة أو عرق أو حضارة وإنما يتساوى فيها جميع البشر و إنما تختلف الظروف المحيطة بها و التي تنشأ في جوها، و القول بتفرد عرق أو حضارة بها إنما هو من قبيل التعصب والاستعلاء والتجني على الواقع والحقيقة الموضوعية.

كما أن فيلسوف الحضارات الغربي وهو أهلٌ لأن يُرجع إليه في مثل هذه المسائل بما عُرف عنه و تميز به من موضوعية و مصداقية و هو أرنولد توينبي حيث (تناول توينبي خلال دراسته القضية العرقية بتحفُّظ شديد فهي في نظره قضية شديدة الغموض، وما زعمه الإثنولوجيون بشأنها لا يصح الوثوق به، إذ يعتقد أن علم النفس الاجتماعي لم يتجاوز بعد عهد الطفولة و لذلك لا يصح الوثوق المطلق بنتيجة أبحاثه ثم يستعرض بعد تحفظه هذا، عددا من النظريات العرقية و يبين على ضوء ما قدمته الأجناس المختلفة من مشاركة في إنتاج الحضارات المتعددة إخفاق تلك النظريات الإثنولوجية في تفسير عملية النشوء الحضاري)[325]

فهذه النظرية إذن متهافتة بدليل إسهامات الشعوب و الأمم المختلفة في شتى مجالات الحضارة، و منها الحضارة الإسلامية التي أسهمت بقسط وافر في شتى فروع المعرفة لأمد ليس بالقصير في عصر ازدهارها.

و من هنا نستطيع القول بأن آراء بدوي بهذا الخصوص لا يمكن الاعتماد عليها في دراسة الفلسفة الإسلامية، لأن النظرية بان تهافتها و مجانبتها للواقع و التاريخ و انحرافها عن الموضوعية و المصداقية.

---

[324] ابن خلدون، المقدمة، ط/3، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967م، ص88.

[325] آمنة تشيكو،مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، الجزائر ، المؤسسة الوطنية للكتاب،1989م، ص32.

المطلب الثاني: الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية.

أ/ أصالة الفلسفة اليونانية و مركزيتها :

لقد كان للفلسفة اليونانية نصيب وافر و كم كبير، من بين مؤلفات بدوي فهو ينطلق منها و يعود إليها ليذكر بها فيما بين ذلك، لقد استحوذت على فكره و عقله حتى رأى فيها الفلسفة الحقة والمعجزة الكبرى التي لا يستطيع أن يأتي بها غير اليونان و فلاسفة اليونان، فانظر إليه كيف يعبر عن ميلاد هذه الفلسفة بأسلوب بلاغي راق يقول : (ههنا معبد الروح فطوبى للداخلين، وههنا ميلاد العقل، فهلمُّوا نحتفل به يا من بالعقل تؤمنون، هلموا، فهنا، و في لحظة قدسية عالية، اهتزت الروح الإنسانية لأول مرة هزة الخلق، فانتفض عنها جنين العقل، وبالعقل كان الإنسان الأعلى)[326]

و كان(ربيع الفكر اليوناني) من أوائل مؤلفات بدوي سنة 1942م افتتح به التأريخ للفلسفة اليونانية وثنَّاه بـ :(أفلاطون) و(أرسطو) ثم ثلَّثه بـ: (خريف الفكر اليوناني) و كل هذه المؤلفات تأريخ لهذه الفلسفة على منهج اشبنجلر الذي يعتبر الحضارات دورات مقفلة تظهر ثم تنمو لتبلغ أوج ازدهارها لتتلاشى بعد ذلك على شكل فصول السنة و هكذا فعل بدوي، فالربيع مرحلة الظهور و النشأة الأولى، والصيف قمة الازدهار و أوج العطاء ممثلا في أفلاطون و أرسطو ليأتي بعد ذلك الخريف و أفول الفلسفة لدى اليونان.

هكذا أرَّخ بدوي للفلسفة اليونانية في كل مراحلها، وعبر كل عصورها من تاريخ الظهور إلى تاريخ الأفول. ثم راح يتتبع امتدادات هذه الفلسفة لدى الحضارات الأخرى و نقصد بها هنا الحضارة الإسلامية حيث بحث سبل انتقال الفلسفة اليونانية إليها و هو ما عبَّر عنه في كتابه باللغة الفرنسية (la transmission de la philosophie grecque au monde arabe)(انتقال الفلسفة اليونانية إلى العالم العربي).

و هو عنوان أتى نتيجة لعناوين كتب كثيرة بهذا الخصوص كـ : (أرسطو عند العرب 1947)، (الأصول اليونانية للنظريات السياسية في الإسلام 1954)، (الأفلاطونية المحدثة عند العرب 1955)، (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية 1940)، (المثل العقلية الأفلاطونية 1947)، (الإنسان الكامل في الإسلام 1950)، (أفلوطين عند العرب 1955) و كلها عن الفلسفة اليونانية في العالم الإسلامي كيف تُرجمت و نُقلت. و كيف استقبلها أهلها وما كان حظها في هذه الحضارة.

---

[326] بدوي، ربيع الفكر اليوناني ، ص/ ز.

و إلى جانب التأريخ للفلسفة اليونانية و البحث في سبل انتقالها و حضورها في العالم الإسلامي عكف على تحقيق مخطوطات هذه الفلسفة باللغة العربية سواء التي فُقد أصلها اليوناني أو التي لا يزال أصلها اليوناني قائما، خاصة مؤلفات أرسطو، فمن هذه التحقيقات (أرسطوطاليس : في السماء و الآثار العلوية 1961م)، (الخطابة : أرسطوطاليس 1959م)، (شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية 1972م)، (طباع الحيوان لأرسطو 1977م)، (أرسطوطاليس في الشعر مع الترجمة العربية القديمة و شروح الفارابي و ابن سينا و ابن رشد 1953م)، (في النفس لأرسطوطاليس 1954م)، (مخطوطات

أرسطو في العربية 1959م)، (منطق أرسطو 3 أجزاء 1948م).

و هنا ملاحظة جديرة بالذكر و هي هذا التسلسل الزمني في نوع هذه الدراسات عن الفلسفة اليونانية فبعد أن أرَّخ لها قي بداية الأربعينيات راح يواصل التأريخ لها و لكن هذه المرة عبر الحضارة الإسلامية، من خلال ما انتقل من الفلسفة اليونانية إليها و ذلك حتى منتصف الخمسينيات و بعد هذا التأريخ سواء عند اليونان أو عند الانتقال إلى الحضارة الإسلامية، أخذ يفتش عن المخطوطات لتحقيقها و ذلك من منتصف الخمسينيات حتى بداية الستينيات اللهم إلا بعض الاستثناءات (كطباع الحيوان 1977م) و (شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية 1972م) و قد يكون هذا راجع إلى عدم توفر المخطوط .

أفلا يدلنا هذا على مدى تعلق بدوي بالفلسفة اليونانية وأنه أُشْرب هذه الفلسفة حتى الثمالى فلا عجب إن كان تأثره بها واضحا و انبهاره كبيرا، فإذا عُرف السبب بطل العجب .

و هو يشيد بهذه الفلسفة و يعلن أسبقيَّتها و أصالتها في كل مناسبة، و يجعلها مرجعية و حكما في كل خلاف لأنها الفلسفة الأصلية و الروح الحقة. بل الروح الإنسانية كلها فبها اكتشف الإنسان نفسه لأول مرة يقول : (هنا أزمة – أزمة الإنسان و قد اكتشف لأول مرة نفسه، و الأزمة رمز على حياة، لأن الأزمة قلق، والقلق للوجود الحي ينبوع و لذا كان في أزمة الإنسان هذه حياته و خلاصه، فالآن لتخرج الحياة اليونانية، بل الروح الإنسانية بأسرها)[327]

و من هنا نستطيع فهم دفاعه عن الفلسفة اليونانية و أصالتها و إبداعها و كيف أنه نفى كل أصل شرقي لهذه الفلسفة، و يسعى في دحض كل الآراء و الأقوال القائلة بهذا الأصل الشرقي [328] ليثبت أن تاريخ بدء الفلسفة

---

[327] بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص ج.

[328] انظر بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 11/8.

هو عند اليونان، بل يجب أن يكون عند اليونان يقول : (إن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي، وإنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق.م) عند اليونانيين)[329]

و لم يخرج بدوي من إطار الفلسفة اليونانية إلا بعد أن استفرغ جهده و بذل طاقته في سبيلها، و شمل ذلك جزءا كبيرا من مسيرته العلمية و مرحلة إنتاجه الفكري و امتد ذلك أكثر من عقدين من الزمان أي حوالي أكثر من الثلث، لذا نجده في الكثير من الأحيان بل في أغلبها يرى الفلسفة و فروعها بمنظار يوناني حتى و هو يكتب عن غير الفلسفة اليونانية، و هذا ما سنراه حين الحديث عن الفلسفة الإسلامية .

ب/ عصور الفلسفة اليونانية :

كما سبق و أن قلنا، اهتم بدوي بالتأريخ للفلسفة اليونانية في كامل مراحل نموها و تطورها و ازدهارها وتحدث عن مختلف مذاهبها و أعلامها متطرقا إلى كل كبيرة و صغيرة تخصها، و هذا في أربعة كتب أساسية هي ربيع الفكر اليوناني و خريفه، أفلاطون و أرسطو، متبعا في ذلك منهج اشبنجلر في تقسيم الحضارات و تحليلها على شكل فصول السنة .

فتناول في الربيع نشأة الفلسفة اليونانية، و نفى عنها كل تأثير شرقي مزعوم، و خصص جزءا للتفكير السياسي و الأخلاقي، ثم أخذ تعداد مدارس هذا العصر و هي المدرسة الأيونية و الفيثاغورية و الإيلية، ثم هيراقليطس و أنباذوقليس و بعد ذلك الذريين و انكساغوراس و ختم الربيع بما سمَّاه عصر التنوير و هو النزعة السوفسطائية .

و تناول في الصيف قمة العطاء و أوج الازدهار كلا من أفلاطون و أرسطو، و خصص لكل واحد منهما مؤلفا كاملا و تناول مع أفلاطون سقراط باعتبار سقراط ممن لا تسعفنا المصادر بالشكل الكافي للكتابة عنه .

ثم تناول في الخريف، الرواقية و الأبيقورية و الشكاك و بهؤلاء بدأت الروح اليونانية الخالصة تفقد شيئا من بريقها بعد أن بلغت أعلى درجاتها مع أفلاطون و أرسطو.

ثم تناول بعد ذلك الشتاء المتمثل في فيلون و الأفلاطونية المحدثة و هو العصر الذي انتقل إلى الاعتماد على الدين لأول مرة مع فيلون و يعد هذا الأخير لاهوتيا أكثر مما يعد فيلسوفا، كما أن أفلوطين يمثل الروح الشرقية

---

[329] نفس المصدر، ص 11.

أكثر من تمثيله للروح اليونانية[330]

و هذه الإشارة السريعة إلى عصور الفلسفة اليونانية عند بدوي قصدنا منها أساسا، الوقوف عند شتاء الفكر اليوناني بالتحديد لما له من صلة وثيقة بموضوعنا عن الفلسفة الإسلامية عند بدوي، إذ نجده يشير إليه في مناسبات عديدة عند حديثه عن الفلسفة اليونانية في الحضارة الإسلامية، بل حتى في حديثه هنا عن الفلسفة اليونانية حيث يرى أن الروح اليونانية الخالصة بدأت تغيب في هذه المرحلة إذ نلاحظ عناصر شرقية قد امتزجت و خالطت هذه الروح فبدأت تفسد و تضمحل إلى أن فقدت قيمتها و بذلك تلاشت فلسفة اليونان .

و يرجع أصل هذه العناصر الشرقية التي خالطت الفلسفة اليونانية، إلى فيلون الفيلسوف اليهودي (لأن الأصل عنده لم يكن الفلسفة و إنما كان الدين، و لأول مرة سنجد هذا النزاع القوي بين الفلسفة و بين الدين، أو بين العقل و النقل، عند أول الأديان السماوية الثلاثة الرئيسية، و نعني به الدين اليهودي)[331]

و يجعل من فيلون (النموذج الأعلى الأول لكل تيار فكري سار في هذا الاتجاه مما سنراه واضحا كل الوضوح فيما بعد، إن في الفلسفة المسيحية أو في الفلسفة الإسلامية)[332]

إلا أن فيلون كان أقرب إلى الفلسفة اليونانية و متأثرا بها، أكثر مما تأثر بالدين اليهودي مما يضمن له مكانة خاصة عند بدوي، إذ يرى أنه أقرب ما يكون إلى المفكر الذي يفكر حرا [333] فكل من لم يقدم الفلسفة اليونانية و لم يتأثر بها أو انحرف عنها لم يكن مفكرا حرا و لا مبدعا .

و بعد أن تحدث عن فلسفة فيلون بشيء من التفصيل و عن تفسيره للنصوص الدينية يرى

ضرورة أن يضاف إلى حضارة أخرى غير الحضارة اليونانية، و إذا كانت هذه الأخيرة لم تقبل به كحلقة من فلسفتها كان من الطبيعي أن يضيفه إلى الحضارة السحرية أو العربية كما يقول اشبنجلر.

و بعد هذا المثال اليهودي يواصل بدوي نفس المشهد لكن هذه المرة مع الأفلاطونية المحدثة التي طغت على القرن الأول قبل الميلاد، و في القرنين الأول و الثاني بعد الميلاد حيث نشأ هناك تيار جديد بدأ يغزو الفكر اليوناني و يكاد يتميز تميزا شديدا جدا عما كان قبله من تيارات في الفلسفة اليونانية، و يتميز بنوع خاص لأننا لا

---

330 انظر ربيع الفكر اليوناني/أفلاطون، أرسطو/خريف الفكر اليوناني.

331 بدوي، خريف الفكر اليوناني،ط/4، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية،1970م، ص89.

332 نفس المصدر، ص89/90.

333 نفس المصدر، ص90.

نستطيع بدقة أن ندخله داخل هذا الإطار من الروح اليونانية، و بلغ أوج ازدهاره مع شخصية أفلوطين[334]

و يصر بدوي على إبعاد هذا التيار من روح الحضارة اليونانية كما يقول : (رغم أن المؤرخين جميعا – تقريبا – قد اعتادوا حتى اليوم أن ينظروا إلى هذا التيار بوصفه تطورا منطقيا للفلسفة اليونانية في العصور المتقدمة مباشرة، و بالتالي أن يضيفوه إلى الحضارة اليونانية) [335] لكن بدوي يضيفه إلى حضارة أخرى كما فعل مع فيلون وهي الحضارة العربية أو السحرية على حد تعبير اشبنجلر، لأن أفلوطين و إن تأثر بعض التأثر بالأخلاق الرواقية إلا أنه يعد التجربة الصوفية، تجربة الوجد هي الغاية النهائية التي يجب أن تتحدد تبعا لها، و تترتب عليها كل المقدمات المؤدية إليها، كما أن أفلوطين جعل التجربة الروحية المزاج المحدد لكل معرفة بما فيها من جانب ذاتي وما فيها من جانب علوي يأتي عن طريق الله [336]

و هذا كما أشرنا إليه من قبل هو من خصائص الروح الشرقية التي يعتمدها بدوي في تصنيف الفلسفات، إلى فلسفة شرقية و فلسفة غربية. و لا يخفى اعتماد هذا الفصل على نظرية العرق السامي و العرق الآري وما بينهما من فروق كما روَّج له المستشرقون و مفكرو الغرب.

ومن هذا القبيل كانت معظم دراسات بدوي عن الفلسفة الإسلامية فهو لا يتناولها أصالة، و إنما يذكرها عرضا في خلال دراسته للفلسفة اليونانية إلا بعض الاستثناءات و التي نشير إليها في حينها و هنا تكمن صعوبة منهجه في دراسة الفلسفة الإسلامية.

ج/ تبعية الفلسفة الإسلامية :

سبقنا في الحديث عن الفلسفة اليونانية لما بين هذه الفلسفة و الفلسفة الإسلامية من تداخل و تشابك معقَّد عند بدوي، و لما للفلسفة اليونانية من أسبقية و أولوية عنده و إن كانت مؤلفاته كثيرة و متنوعة عن الفلسفة الإسلامية إلا أنها محكومة بهذه النظرة، نظرة التبعية و عدم الجدة و الأصالة، تبعيتها للفلسفة اليونانية.

ألَّف بدوي و فسح مجالا للفلسفة الإسلامية و هو مضطر إلى ذلك اضطرارا كما يقول:(و على كل حال فإن الفلسفة الإسلامية تحتل مكانا ضخما في دراستنا، نظرا لعدنا شرقيين تقريبا، و مسلمين

---

[334] انظر خريف الفكر اليوناني، ص109.

[335] انظر نفس المصدر، ص113.

[336] انظر نفس المصدر، ص113/112.

غالبا، وبالتالي فنحن مضطرون إلى أن نفسح لها مجالا كبيرا في دراستنا لتاريخ الفلسفة)[337]

و التسلسل الزمني في مؤلفاته له دلالة كبيرة كما أشرنا إلى ذلك، عند حديثنا عن أصالة الفلسفة اليونانية، فبعد أن فرغ من الفلسفة اليونانية و بذل طاقته فيها، أفسح المجال للفلسفة الإسلامية و نقصد بها الفلسفة المحضة أي فلسفة الفلاسفة كالكندي و الفارابي و ابن سينا و غيرهم، بغض النظر عن كتبه في التصوف والمتصوفة لأن اهتمامه بها مبكرا، له دلالة أخرى و هي الربط الذي أراده و قصده بين التصوف و الوجودية وهي الفلسفة التي كان يعتنقها، كما أنه لا يُدْخل التصوف في نطاق الفلسفة الإسلامية أما علم الكلام فيرى أنه (من الواجب أن يُدْرَس قائما برأسه بوصفه إسهاما خاصا في الفكر العالمي)[338]

والذي لم يفسح له مجالا كبيرا في مؤلفاته إلا القليل من العناوين التي تُعَد على أطراف أصابع اليد الواحدة كمذاهب الإسلاميين و كتابه (Histoire de la philosophie en Islam) (تاريخ الفلسفة في الإسلام) ، والذي خصص فيه جزءا للفلاسفة الإلهيين ويقصد بهم علماء الكلام (les théologiens)، كما ترجم كتابا لفلهوزن عن تاريخ الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي.

فالفلسفة الإسلامية التي نقصدها إذن هي فلسفة الفلاسفة الخلص كما يسميهم (Les philosophes pures) و قد حقق وترجم وألف كثيرا، و بعدة لغات فبالفرنسية له (Laphilosophie //et la théologie a l'epoque classique) الفلسفة وعلم الكلام في العصر الكلاسيكي 1972) (Histoire de la philosophie en Islam / تاريخ الفلسفة في الإسلام1972) (quelques //figures et themes de la philosophie islamique بعض الشخصيات و الموضوعات في الفلسفة الإسلامية 1979) (la ragione e il meracolo/العقل والمعجزة: الغزالي 1981) (Averroes... ابن رشد 1999 كما ألف كتابين بالايطالية بالاشتراك (la storia della filosofia-la filosofia medievale...)(تاريخ الفلسفة – فلسفة العصور الوسطى مع أنور عبد المالك 1976(milenario di avecina /ألفية ابن سينا 1981)

[337] بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص 11.

[338] بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص /تصدير.

أما أعماله بالعربية فكثيرة منها:

- ابن رشد: تلخيص القياس لأرسطو1988م.
- آداب الفلاسفة: حنين ابن إسحقم1985 م.
- التعليقات لابن سينا 1972م.
- الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية 1973م.
- تلخيص الخطابة لابن رشد 1960م.
- حازم القرطاجني و نظريات أرسطو في البلاغة و الشعر1961م.
- دراسات ونصوص في الفلسفة والعلوم عند العرب1981م.
- دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي 1965م.
- رسائل فلسفية للكندي والفارابي و ابن باجة و ابن عدي 1973م.
- صوان الحكمة لأبي سليمان السجستاني 1974م.
- مؤلفات ابن خلدون 1979)(مؤلفات الغزالي 1961م.
- مختار الحكم ومحاسن الكلم لأبي الوفا المبشر ابن فاتك 1958م.
- موسوعة الحضارة العربية 3 أجزاء بالاشتراك مع آخرين 1987م.
- ابن رشد: البرهان لأرسطو و تلخيص البرهان 1984م.

كما سبق وأن أشرنا، فإن تاريخ تأليف هذه الكتب كلها له دلالة واضحة فنلاحظ أنها جميعها - تقريبا - تنتسب إلى السبعينيات و الثمانينيات وإن كانت بعض الاستثناءات في الخمسينيات والستينيات فإنها مما يحفظ ولا يقاس عليه.

و كأن تبعية الفلسفة الإسلامية للفلسفة اليونانية تظهر حتى في الترتيب الزمني للتأليف، فبعد أن استوفت هذه الأخيرة حظها من الدراسة و التمحيص كان لابد عليه أن يُوَلي وجهه شطر الفلسفة الإسلامية، و هو مضطر في ذلك اضطرارا كما يقول.

كما نلاحظ في هذه الفترة بالتحديد ظهور التأليف باللغات الأجنبية و هي موجهة بالدرجة الأولى و في المقام الأول إلى الآخر للتعريف بهذه الفلسفة و أعلامها .

و بعد كل هذه الدراسة و البحث في الفلسفة الإسلامية ليس من المعقول و ليس من المنطق و الموضوعية، أن لا تُحْدث أثرا في موقف بدوي منها، و أن يبقى مصرا على موقفه في بداية الأربعينيات حين يقول : (و إننا لنجد في العصور الوسطى أنه قامت في الشرق فلسفة كانت في الواقع صورة أخرى، مشوهة بعض الشيء للفلسفة اليونانية و نعني بها الفلسفة الإسلامية)[339]

بل نجد موقفه هذا تغير تغيرا واضحا، ذو أهمية كبيرة في إبراز دور الفلاسفة المسلمين في الفكر الأوروبي و الذي سنتحدث عنه في غير هذا الموضع، حيث يعترف بدوي بأن الفلاسفة المسلمين لهم ابتكار و إنتاج في الفلسفة، يقول : (دور العرب في تكوين الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى دور مزدوج : دور الرسول الحامل لهم فلسفة اليونان في الفلسفة، و دور الفاعل المؤثر بما ابتكر و أنتج)[340]

و هذه المواقف و الآراء مرتبطة دائما بتطور بدوي الفكري. و بإزاء الفلسفة الإسلامية بالخصوص وموقفه هذا الذي أشرنا إليه منذ قليل، كان في منتصف الستينيات و يؤكد هذا الموقف ما كرره في السبعينيات في كتابه (Histoire de la philosophie en Islam) حيث (يشير إلى الحركة الفلسفية الواسعة التي انطلقت من ابن سينا)[341]

د/ نقد و تقييم

في حديثنا عن مسألة الفلسفة اليونانية و الفلسفة الإسلامية عند بدوي، لابد من فهم العلاقة التي يقيمها بينهما و ربط الأول من آرائه بآخره. و مراعاة الترتيب الزمني لمؤلفاته كي نستطيع أن نخرج بنظرة شاملة و كلية عن آراء الرجل، و لكي يكون حكمنا موضوعيا.

فمن يقرأ آراءه الأولى مثلا عن الفلسفة الإسلامية لن يجد كبير عناء في إلحاقه بالمستشرقين و المتحاملين منهم بخاصة على الإسلام و المسلمين، بل و يجعله شرا من هؤلاء المستشرقين [342] و كثير من الذين يطعنون في بدوي تجدهم يستشهدون بآرائه و مواقفه الأولى من مثل كتاب (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)، (من تاريخ الإلحاد في الإسلام)، (ربيع الفكر اليوناني) و غيرها و كل هذه الكتب ألفها في بداية الأربعينات في فورة

---

339 بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص11.

340 بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي،ط/2، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية،1967م، ص30.

341 الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، نقلا عن دراسات عربية، ص247.

342 انظر مثلا علي زيعور (الإنسانوية والإنسان في الفكر العربي الإسلامي/قراءة بدوي)، نقلا عن دراسات عربية، ص 175 و ما بعدها.

الشباب و حماسه .

و الذين يريدون الانتصار لبدوي يستشهدون بكتبه الأخيرة، و من وجهة نظرنا أن النظرة الموضوعية والمتزنة إلى آراء الرجل و مواقفه لابد لنا فيها من أن نجمع ما تقدم من آرائه إلى ما تأخر منها. و أن نوازن بينها ونتلمس الأسباب و الخلفيات التي حدث به إلى أن يرى رأيا ثم يعود عنه أو يُعَدله على الأقل، و هذا إن دل على شيء فإنما يدل على تطور فكره من مرحلة إلى أخرى و كثيرا ما رأينا هذا فيما سبق كمفهومه للفلسفة الإسلامية ثم موقفه منها .

و لكن هذا لن يمنعنا من القول بأن الفلسفة اليونانية هي عنده، الثابت الذي لا يطاله التغيير و المعين الذي لا ينضب. و قد فصَّلنا في أسباب ذلك ما فيه الكفاية، و أن الفلسفة الإسلامية عنده لا تعدو مقام التابعة للفلسفة اليونانية و ليس لها قيمة كبيرة، إذا ما قورنت بهذه الأخيرة (الفلسفة المحضة).

المبحث الثاني: الفكر الأوروبي والفلسفة الإسلامية.

المطلب الأول: صلة الفكر الأوروبي بالفلسفة الإسلامية.

أ/ تمهيد:

عندما نتحدث عن صلة الفلسفة الإسلامية بالفكر الأوروبي نقصد، هذه الصلة عند بدوي، أي كيف أقام هذه العلاقة بينهما أو لنقل الركائز الكبرى و الخلفيات التي ينطلق منها في الفكر الأوروبي وهو يدرس الفلسفة الإسلامية أي على ضوء الفكر الأوروبي المعاصر. فالذي يطالع كتب بدوي لا يخفى عليه مثلا حضور فلسفة الحضارات كما أقامها اشبنجلر، ولا يخفى عليه تأثره بنيتشه واستلهامه من الفلسفة الوجودية، و لعل هذه هي أبرز الخلفيات النظرية التي لمسناها في دراسات بدوي بالإضافة إلى الاستشراق الذي سنخصص له جزءا خاصا.

فالصلة هنا صلة نظرية مرتبطة بفكر بدوي الذي أراد أن يقدم الفكر الأوروبي إلى العالم العربي كما يُعَنْون له في بعض دراساته بـ:(خلاصة الفكر الأوروبي) ومن ضمنها نيتشه واشبنجلر.

كما يعقد بدوي صلة أخرى تاريخية بين الفلسفة الإسلامية و الفكر الأوروبي وهذه الصلة ترجع إلى القرون الوسطى حيث يبرز دور الفلاسفة المسلمين في تكوين الفكر الأوروبي و هذه العلاقة خصص لها مؤلفا كاملا و هو (دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي) و إلى جانب الفلسفة، يتحدث عن دور الأدب و التصوف و المعمار و الموسيقى و غيرها).

أما الفلسفة الوجودية فهو زعيمها الأول في العالم العربي يدعو إليها و ينظر لها و يتلمس لها الأشباه والنظائر من التراث الإسلامي و تُعَد كتبه عن التصوف و المتصوفة المسلمين - تقريبا - من قبيل الدعوة إلى تأسيس الوجودية على أساس من التراث الإسلامي القديم.

ب/ نيتشه والإنسان الأعلى:

تأثر بدوي كثيرا بالفلسفة الألمانية و بالمثالية منها خصوصا. و نظرة سريعة إلى مؤلفاته عن هذه الفلسفة تبين ذلك:

- اشبنجلر 1945م.
- الأخلاق عند كنت 1979م.

- الأدب الألماني في نصف قرن 1994م.
- المثالية الألمانية ج 1 شيلنج 1965 م.
- إمانويل كنت 1976م.
- حياة هيجل 1980م.
- شوبنهاور 1942 م.
- فلسفة الحضارة: ألبرت اشفيتسر 1963م.
- فلسفة الدين و التربية عند كنت 1980م.
- فلسفة الجمال و الفن عند هيجل 1996م.
- فلسفة القانون والسياسة عند هيجل 1979م.
- فلسفة القانون والسياسة: إمانويل كنت 1979م.
- نيتشه 1939م.

فهو لم يهتم بفلسفة غربية بعد الفلسفة اليونانية، كما اهتم بالفلسفة الألمانية و أول شخصية كتب عنها هي شخصية نيتشه. حيث يعد أول مؤلف استهل به بدوي إنتاجه العلمي سنة 1939م وهذا السبق له دلالة عندما نتابع مسيرة بدوي الفكرية فيما بعد. و كان نيتشه تمهيدا لاعتناق بدوي للفلسفة الوجودية حيث إن نيتشه ينشد الإنسان الأعلى و إرادة القوة و الوجودية تنشد الذاتية و حرية الفرد.

و ترجع أهمية كتاب بدوي عن نيتشه إلى سببين هامَّين كما يقول أحمد عبد الحليم عطية: (الأول: سبب سياسي خالص، حيث مثل فكر نيتشه بالنسبة له الأساس النظري لتوجهه السياسي المتمثل في انتمائه لحزب (مصر الفتاة) في فترة مبكرة من حياته ...

الثاني: سبب ذاتي تماما يتمثل في ارتباط بدوي الوثيق بحياة وأفكار نيتشه الأرستقراطية المتحررة و ثورته ورفضه للعادات و القيم القديمة. و نظراته الثاقبة في الحياة و الكون التي تمثل سموا نظريا و ثورة روحية ذات تأثير في العقول يفوق سلطة الهيئة الاجتماعية و الدول بمؤسساتها المختلفة مما أوجد نوعا من التقارب إن لم يكن من التطابق و التوحد، بين الرائد العربي و المفكر الألماني الذي أعلى من الإرادة و الوجدان...) [343]

[343] دراسات عربية، ص230/229.

و عن السبب السياسي لارتباط عبد الرحمن بدوي بشخصية نيتشه، هناك من يجعل هذا الاختيار ذا علاقة مباشرة بالفكر النازي، لما في فلسفة نيتشه من دعوة إلى تمجيد الفردية المتميزة و القوة المسيطرة... ومعنى هذا كما يقول د. مراد –أي مراد وهبة –أن بدوي: (لا ينتقي من منتجات العقل الأوروبي إلا ما يتفق و متطلبات النازية من تمجيد للفرد القائد والمجموع الخاضع) [344] وهذا الربط بالفكر النازي بسبب انتماء بدوي إلى حزب (مصر الفتاة) وهو حزب له موقف وطني عاطفي كما يقول محمود أمين العالم : (ففي أواخر الثلاثينيات ومنتصف الأربعينيات احتدم الصراع الوطني في مصر ضد الاحتلال العسكري البريطاني فضلا عن الفساد والتخلف. و اختلفت المواقف داخل هذا الصراع... و داخل إطار الموقف الوطني العاطفي كان هناك تيار يرى في النظام النازي، النظام النموذجي الذي يتيح التمثل به والتحالف معه، مواجهة الاحتلال البريطاني، و إمكانية التحرر منه، و إقامة دولة مصرية مستقلة قوية تتجاوز تخلفها وتبعيتها)[345]

فاختيار شخصية نيتشه من بين رموز الفكر الأوروبي، ذو دلالة سياسية إيديولوجية في المقام الأول كما أنه ذو دلالة فكرية ترمي إلى نهضة الشرق كما يقول بدوي نفسه، ففي اختيار هذه الشخصية الملحدة الرافضة لكل القيم و الأعراف و التي أعلنت عن موت الإله و سعت من أجل الإنسان الأعلى وإرادة القوة.

هذا الفيلسوف كما يقول بدوي يمثل الفكر الأوروبي أحسن تمثيل و يعبر عن سموه أصدق تعبير، لذا نجده يفتتح بهذا الفيلسوف ما أسماه بخلاصة الفكر الأوروبي وهدفه من وراء ذلك كما

يقول: (نريد أن نبين لهم – أي الشرق – كيف يفكر هذا العقل ويبدع و يفكر ويخلق و كيف يتطور فتتطور معه صور الوجود وقيم الحياة)[346]

و إذا كان نيتشه هو الملهم الأول للحياة الروحية في الغرب فلا شك أن الشرق في أَمَسّ الحاجة إلى الاستلهام من هذه الشخصية الفذة الخلاقة، يستلهم منها الثورة الروحية على ما ألف من قيم و ما اصطلح عليه من أوضاع، في أمس الحاجة إلى أن يطرح مكانها نظرة أخرى، كلها خصب، وكلها قوة، وكلها حياة، و فيها تعبير واضح عن كل ما يخالج ضميره من مطامح نحو السمو و نحو العلاء وشعور حي نابض بالنزوع إلى تطور روحي هائل تصاعد فيه قواه، مندفعة متوترة، حادة متوثبة، خلاقة تبدع في كل طور من أطوار هذا التصاعد صورا للوجود خصبة سامية وقيما للحياة جليلة عالية، في الإيمان بها الإيمان بإمكان خلق جيل من أبنائه عظيم،

---

[344] محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث،بيروت،ط/2، دار الفارابي،2004م، ص184.

[345] نفس المصدر و نفس الصفحة.

[346] بدوي، نيتشه،ط/5، الكويت، وكالة المطبوعات،1975م، ص/ ل.

وفي تحقيقها تحقيق لنوع من الحضارة زاهر ممتاز)[347]

هكذا كان يفكر بدوي وهو ينقل أفكار نيتشه إلى العربية. هكذا كان يريد أن يربي جيلا جديدا على أفكار نيتشه. و هذا ما فعله هو نفسه خاصة في كتابه (من تاريخ الإلحاد في الإسلام) حيث استلهم فكرة الإلحاد وأراد أن يطبقها على الحضارة الإسلامية، فهي فكرة قادرة على الهدم و قد أحدثت مفعولها في سياق الفكر الغربي بفضل نيتشه، ولعلها أن تحدث مفعولها في سياق المجتمع الإسلامي بنقل أفكار نيتشه. إلا أن الإلحاد الذي يقصده بدوي ليس نفسه إلحاد نيتشه، فإلحاد هذا الأخير هو إنكار الإله أما إلحاد بدوي الذي يقصده في هذه الدراسة، هو إنكار النبوة، كما عرفته الحضارة الإسلامية و التاريخ الإسلامي، يقول: (لقد ماتت فكرة النبوة والأنبياء... ولا فارق - في الواقع - في النتيجة النهائية، فبإنكار الإله ينتفي التدين، و بإنكار النبوة تزول الأديان)[348]

ج/ اشبنجلر وفلسفة الحضارات:

اشبنجلر هو (فيلسوف حضارة ألماني أحدث تأثيرا هائلا بكتابه (انحلال الغرب) [349] هكذا يبدأ بدوي للتعريف باشبنجلر في الموسوعة الفلسفية، يبدأ بالأثر الهائل الذي أحدثه كتابه (انحلال الغرب) و هذا الاستهلال له دلالة على مكانة هذا الفيلسوف عند بدوي الذي يقول عنه في مكان آخر إنه (أعظم فيلسوف للحضارات على الإطلاق)[350]

و قد أحدث ثورة كوبرنيكية في فلسفة التاريخ حيث (تمثل اشبنجلر التطور الهائل في النظر إلى فلسفة التاريخ الذي أحدثه فلهلم دلتاي، و تأثر بفلسفة الحياة التي سادت ألمانيا في أوائل هذا القرن، فرأى أن يحدث في فلسفة التاريخ ثورة كوبرنيكية و ذلك باطّراح النظرة التقليدية إلى التاريخ كتيار مستمر متواصل في العصر القديم، فالعصور الوسطى فالعصر الحديث و أن ينظر إلى التاريخ بدلا من ذلك على أساس أنه مؤلف من دوائر حضارية مقفلة)[351]

---

[347] بدوي، نيتشه، ص/ ط.

[348] بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص10.

[349] الموسوعة الفلسفية، ج2 ص8.

[350] ربيع الفكر اليوناني، ص.

[351] زكي نجيب محمود وآخرون، الموسوعة الفلسفية،ص9/8.

و إذا كانت الحضارات دوائر مقفلة فلا اتصال بينها و لا تأثير و لا تأثر و بالتتبع و الملاحظة نجد أن الحضارات اللاحقة لم تأخذ من الحضارات السابقة غير أشياء ضئيلة جدا و لم ترتبط و إياها إلا بطائفة لا تذكر من الروابط[352]

و إذا حدث و أن التقت حضارتان و أخذت اللاحقة عن السابقة فلن تأخذ منها إلا ما ليس بمقوم جوهري في هذه الحضارة السابقة كما فعلت الحضارة الإسلامية مع الحضارة اليونانية، فهي تأخذ عنها العلوم العملية، التي هي قدر مشترك بين الناس جميعا على اختلاف أجناسهم و حضاراتهم و لا تتأثر بطبيعة واضعيها، وهي لا تأخذ عنها العلوم الروحية أو الفنون أو إن هي أخذت بشيء من العلوم الروحية، لم تستسغ إلا الجانب الذي تراه عاما غير مميز للروح اليونانية و هكذا[353] و هذا ما يسميه اشبنجلر بالتشكل الكاذب[354]

لأن الحضارة لا تستطيع أن تتمثل أو تتأثر بما هو مخالف لطبيعتها و روحها، حيث إن (الحضارة كالكائن العضوي الحي فإنها تمر بنفس الأدوار التي يمر بها هذا الكائن الحي إبان تطوره، فلكل حضارة طفولتها و شبابها و شيخوختها أو إن شئت فمثل أدوار الحضارة بأدوار السنة و قل حينئذ إن لكل حضارة ربيعها و صيفها وخريفها و شتاؤها)[355]

و هذا هو المنهج الذي التزم به بدوي حين دراسته للفلسفة اليونانية في كتبه الأربعة يقول : (و على هذا المنهج الذي رسمه لنا اشبنجلر، سنسير في دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية) [356] فبدأها بربيع الفكر اليوناني ثم أفلاطون و أرسطو و هما صيف الفكر اليوناني. ثم الخريف و الشتاء.

(و لكن الاكتشاف الخطير – كما يرى بدوي – الذي قام به اشبنجلر في ميدان الحضارات هو اكتشافه وجود حضارة ذات رقعة موزعة بعض التوزع. حدها الشمالي مدينة الرها، و الجنوبي سوريا و فلسطين ... وتقوم لها الإسكندرية بمثابة الطليعة و تحد من الشرق بتلك المنطقة التي سيطرت عليها الديانة المزدكية ...و في أقصى الجنوب توجد المنطقة التي ستكون مهد الإسلام في المستقبل ... و أخيرا نجد في أقصى الشمال مدينة بيزنطة)[357]

هذه الحدود التي رسمها اشبنجلر تمتد على مساحة شاسعة و هذه الحضارة التي يقصدها تستغرق مدة

---

[352] انظر الموسوعة الفلسفية، ص12.

[353] انظر بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص /و.

[354] بدوي، موسوعة الفلسفة، ص12.

[355] الموسوعة الفلسفية، ص11.

[356] ربيع الفكر اليوناني، ص33.

[357] الموسوعة الفلسفية، ص13.

زمنية طويلة، و تظم أكثر من ديانة بل و أكثر من حضارة فهي تظم إلى الإسلام الديانة اليهودية و المزدكية و المانوية كما تظم إلى الحضارة الإسلامية الحضارة الفارسية، ثم يوحد بين كل هذه الأشتات في حضارة مستقلة يسميها (الحضارة العربية أو الحضارة السحرية).

و يقول بدوي على لسان اشبنجلر : (هذا العالم المختلط المشتت المتشعب الأطراف لم يستطع أن يشعر بوحدة إلا على يد الإسلام و هذا هو سر نجاحه الهائل السريع)[358]

ثم و يضيف بدوي مبررا تسمية اشبنجلر هذه بقوله (سماها اشبنجلر باسم (الحضارة العربية) و لعل السبب في تسميته إياها بهذا الاسم الذي لا ينطبق إلا على جزء منها، أن العرب هم الذين استطاعوا على يد الإسلام أن يجعلوا منها وحدة شعورية تامة. و أن يكونوا منها إمبراطورية محددة و أن يبلغوا بها أعلى درجة قدر لها الوصول إليها)[359]

و لا نرى هذا إلا مغالاة و توسعا غير مبرر في إطلاق الأسماء. و تساهلا غير مقنع في جمع ما لا يجتمع وتوحيد ما هو متعدد. فكيف ساغ لاشبنجلر و بدوي معه أن يجمع بين الإسلام و اليهودية و المانوية و المزدكية ويجعل منها حضارة واحدة، فلا هي تجمعها أرض واحدة و لا يجمعها عصر واحد، بل حتى التسلسل الزمني غير موجود، فمنها ما يفرق بينها مدد زمنية ليست بالقصيرة، و بالإضافة إلى كل هذا لا تجمعها عقيدة واحدة، ولا رسالة مشتركة. فمن هذه الديانات ما هو قائم على التوحيد. و منها ما هو قائم على الثنوية، فلا ندري كيف يمكننا أن نجعل لكل هذه الأشتات روحا واحدة. و القول بالروح الواحدة التي تميز كل حضارة عن غيرها من أصول فلسفة الحضارات لدى اشبنجلر .

هذه هي فلسفة الحضارات كما قال بها اشبنجلر و أُعْجب بها بدوي و اتخذها نهجا يسير عليه فطبقها على الفلسفة اليونانية كما طبقها على الحضارة الإسلامية خاصة في كتابيه (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) و(روح الحضارة العربية)[360]

و لهذا نجد بدوي من أكثر المعجبين و المتأثرين باشبنجلر و من الذين تمثلوا منهجه في فلسفة الحضارات وطبَّقه على كثير من دراساته، فاشبنجلر من الروافد المهمة التي يستند إليها بدوي. و بالرجوع إليه يمكننا تفسير

---

[358] الموسوعة الفلسفية، ص13، و انظر الإنسانية والوجودية فيه تفصيل لذلك، و انظر كذلك، ص 24/23 و من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ص 19/3.

[359] الموسوعة الفلسفية، ص13.

[360] انظر التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، من التصدير، و انظر كذلك روح الحضارة العربية.

كثير من آراء بدوي و فهمها حق الفهم .

د/ الفلسفة الوجودية:

لعل اسم بدوي مرتبط بالفلسفة الوجودية في العالم العربي أكثر من ارتباطه بأي شيء آخر و الوجودية بدورها مرتبطة باسمه فلا تذكر إلا مقرونة ببدوي، بل نستطيع أن نقول أن الوجودية ابتدأت به و انتهت عنده حيث لم تُعَمَّر طويلا و بدوي نفسه تخلى عنها مبكرا .

فبعد رسالتيه للماجستير و الدكتوراه، الأولى بالفرنسية (le problem de la mort dans la philosophie existentialiste/ مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية) سنة 1941م، و الثانية عن (الزمان الوجودي) سنة 1943م لم يستمر في استكمال بناء مذهبه الوجودي.

فهاتين الرسالتين هما كل شيء في إسهامه في الفلسفة الوجودية و كل ما عداهما ليس بذي أهمية يذكر، فكتابه الموت و العبقرية سنة 1945م عبارة عن تلخيص لرسالة الماجستير عن مشكلة الموت و هي ترجمة في نفس الوقت. أما كتابه (دراسات في الفلسفة الوجودية) سنة 1961م فالغرض منه كما يقول بدوي نفسه، (هذه الدراسات بسيطة و موجزة عن الوجودية، قصدت منها إلى إعطاء القارئ العربي فكرة واضحة عن هذا المذهب الذي اختلط اسمه في ذهنه بمعاني ليست لها أي صلة بالوجودية)[361]

و في هذا الكتاب خصص جزءا لعرض مذهبه في الوجود عَنْونه بـ: (خلاصة مذهبنا الوجودي: الزمان الوجودي)[362] و بعد ذلك لم يكتب عن الفلسفة الوجودية إلا ما ذكره في موسوعة الفلسفة سنة 1984م و هو عبارة عن إعادة و تلخيص ما كتبه من قبل.

و بهذا نستطيع أن نقول إن الرغبة و الحماسة و الاندفاع للفلسفة الوجودية لم تتجاوز السنوات الأولى من حياته الفكرية أي إلى حوالي سنة 1945م. و كأنه استنفذ كل إمكاناته – بالتعبير الوجودي – في الفلسفة الوجودية برسالتيه للماجستير و الدكتوراه فلم يكن بوسعه إكمال المسيرة في هذه الفلسفة و إن كان الحنين إليها يعاوده من حين إلى حين.

لكن رغم هذا التوقف و التخلي المبكر عن المشروع إلا أن الوجودية لها أكبر الأثر على بدوي حيث يقول

---

[361] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص 5.

[362] نفس المصدر، ص285.

عن نفسه في موسوعة الفلسفة: (فيلسوف مصري ومؤرخ للفلسفة، فلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر... لكن أقوى تأثير في تطوره الفلسفي إنما يرجع إلى اثنين هما هيدجر ونيتشه)[363] و هيدجر هو زعيم الوجودية الأول.

توقفت الوجودية مبكرا كمذهب فلسفي عند بدوي لكنها برزت بشكل لافت في جانب آخر من إنتاجه و ذلك في الدراسات التي يعنونها بـ: (دراسات إسلامية) و خاصة تلك المتعلقة منها بالتصوف، فتكاد تكون كل كتبه عن التصوف من إيحاءات الوجودية.

و كتب التصوف هذه أتت – تقريبا – كلها مباشرة بعد توقفه عن مشروع فلسفته الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدجر، و كأنه يريد رسم معالم مذهب وجودي عربي يقول بعد أن عرض أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي عند بعض المتصوفة المسلمين : (أن يكون في هذه الدراسة من جانبنا نوع من الاستفادة و الاستلهام . و اتخاذ نقطة البدء في مذهبنا الوجودي العربي الذي نود أن نجعل منه فلسفتنا الجديدة في الحياة والوجود. و نحن إنما نريد بهذا أن نتخذ من هؤلاء الصوفية العرب ما اتخذه الوجوديون الأوروبيون من كيركجورد و من إليه ممن يُعَدُّون آباء الوجودية الأوروبية وعن هذا الطريق نستطيع أن نجعل للمذهب الوجودي أصولا من تاريخنا الروحي)[364]

لهذا نجد أكثر مؤلفاته عن المتصوفة المسلمين ينتسب إلى هذه الفترة من منتصف الأربعينيات إلى منتصف الخمسينات :

- ابن عربي: حياته و مذهبه: أسين بلاثيوس 1965م
- الإشارات الإلهية لأبي حيان التوحيدي 1950م
- الإنسان الكامل في الإسلام 1950 م
- الإنسانية والوجودية في الفكر العربي 1947م
- الحكمة الخالدة: مسكويه 1952م
- رسائل ابن سبعين 1965م
- شخصيات قلقة في الإسلام 1646 م

363 بدوي، موسوعة الفلسفة، ج1، ص /مادة بدوي.

364 بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 100/99.

- شطحات الصوفية : أبو يزيد البسطامي 1949م

- شهيدة العشق الإلهي : رابعة العدوية 1948م

و إذا ما نظرنا إلى هذه الكتب الآنفة الذكر رأينا مدى حضور الفلسفة الوجودية فيها سواء من حيث الشكل أو من حيث الموضوع و حتى من حيث الهدف فنجده يوظف كل مصطلحات الوجودية في الحديث عن هذه الشخصيات كـ:(القلق، التوتر، المصير، الهموم، الأم، الينبوع، التناقض ...إلخ) لتحليلها و فهمها و لا فرق في ذلك بين الحلاج و السهروردي و القديس أوغسطين أو بين سلمان الفارسي (رضي الله عنه) و كيركجور أو هيدجر (لأن العصب الرئيسي للوجودية هو أنها فلسفة تحيا الوجود و ليست مجرد تفكير في الوجود. و الأولى يحياها صاحبها في تجاربه الحية و ما يعانيه في صراعه مع الوجود في العالم. أما الثانية فنظر مجرد إلى الحياة من خارجها و إلى الوجود في موضوعه)[365]

و لما كانت الوجودية تجربة روحية حية أحالها أصحابها إلى معان فلسفية: (من هنا كان من الممكن أن نجد البذور الأولى لهذه الفلسفة التي تحيا الحياة و تجد الوجود لدى بعض المفكرين و الفلاسفة من أقدم العصور، وهم أولئك الذين أحالوا تجاربهم الحية إلى معان فلسفية، و نذكر منهم في العصر اليوناني سقراط و من قبله برمنيدس ثم أفلوطين، و في العصر الوسيط الإسلامي الحلاج و السهروردي المقتول، و في العصور الوسطى الأوروبية، القديس أوغسطين، و في مستهل العصر الحديث بسكال)[366]

ألا نلاحظ أن الرؤية الوجودية طغت على بدوي أيما طغيان لذا نجده في حديثه عن متصوفة المسلمين كالبسطامي و ابن عربي و رابعة العدوية و غيرهم، نجده و كأنه يتحدث عن فلاسفة وجوديين.

ففي (شخصيات قلقة في الإسلام) يترجم أبحاثا للويس ما سينيون و هنري كوربان عن سلمان الفارسي والحلاج و السهروردي، فيتسهل هذه الترجمة بقوله : (آن لنا أن ننفذ إلى صميم الحياة الروحية في الإسلام ممثلة في أولئك الذين أشاعوا سورة التوتر الحي معرضين عن الظاهر الساذج المستقيم إلى الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات)[367]

ألا نلاحظ في هذا المقطع و كأنه يتحدث عن فلاسفة وجوديين بمصطلحات وجودية كـ:(صميم الحياة، سورة التوتر الحي، الباطن الشائك الزاخر بالمتناقضات) و على هذا المنوال كانت كتبه الأخرى عن التصوف إلا

---

[365] بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص20.

[366] نفس المصدر،ص 20.

[367] بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ص /ج.

كتابه عن (تاريخ التصوف الإسلامي) فمنهجه فيه منهج آخر لا أثر للوجودية فيه .

وهدفه من عرض التصوف هذا العرض الوجودي هو إبراز أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي و هو ما عبر عنه في صفحات طويلة من كتابه (الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي) [368] يقول : (بين كلتا النزعتين : الصوفية و الوجودية، صلات عميقة : في المبدأ و المنهج و الغاية) [369] و لنا عود إلى (الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي) في تطبيقات المنهج.

هـ/ دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي:

(دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي) هو عنوان كتاب ألفه بدوي سنة 1965م . و في نظرنا أن هذا الكتاب يمثل منعطفا في منهج بدوي حيث لم يكن من قبل يشير إلى دور العرب و المسلمين في تكوين الفكر الأوروبي فصار بعده يستغل وينتهز كل فرصة، ليشير إلى دور العرب والمسلمين و مساهمتهم في تطور العلم في أوروبا و ازدهار الفلسفة فيها.

ولم يقتصر في هذا الكتاب على اختصاص أو فن معين و إنما أراد أن يرسم خطوطا إجمالية لدور (الفكر الإسلامي في تكوين الفكر الأوروبي أو الفكر العربي كما يقول: (قصدنا في هذه الدراسة أن نرسم خطوطا لدور الفكر العربي في تكوين الفكر الأوروبي، لأن هذا الدور واسع المدى عميق الأثر، شمل الصناعات، و لم يقتصر على الفلسفة و العلوم الطبيعية و الفيزيائية والرياضيات، بل امتد كذلك إلى الأدب، الشعر منه والقصص، وإلى الفن، المعمار منه و الموسيقى بخاصة) [370] و الذي يهمنا نحن في هذا البحث هو الجانب الفلسفي لذا سنقتصر عليه دون غيره من العلوم والفنون.

(تمت عملية الإخصاب بين الفكر العربي، البالغ كمال تطوره و بين العقل الأوروبي وهو بسبيل يقظته وتلمس طريقه، في البداية تمت عملية الإخصاب هذه في منطقتين: الأولى إسبانيا و في مدينة طليطلة منها بخاصة، و الثانية صقلية، و جنوب إيطاليا) [371]

---

[368] انظر بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص107/71.

[369] نفس لمصدر، ص73.

[370] بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص5.

[371] نفس المصدر ونفس الصفحة.

ففي هذين المكانين من جنوب أوروبا كان التلاقي بين الثقافة العربية الإسلامية و بين الثقافة الأوروبية فاطلع الأوروبيون و عرفوا مدى ازدهار الحضارة الإسلامية فأرادوا الاستفادة منها و نقلها إلى أوروبا. وازدهرت حركة الترجمة عندهم من اللغة العربية إلى اللاتينية والإسبانية خاصة.

و كان (أول ما اهتم به هؤلاء المترجمون هو العلوم العربية المنقولة عن العلوم اليونانية، ذلك أن أوروبا كانت قد أقفرت أو كادت من العلم اليوناني، و انحسرت بضاعتها العلمية في متون جافة عقيمة)[372]

فكان العرب والمسلمون، الرسول الحامل للأوروبيين رسالة اليونان في الفلسفة، فعن طريقهم عرفوا في القرنين الثاني عشر و الثالث عشر مؤلفات أرسطو و قطعا من فلسفة أفلوطين و أبرقلس و معالم من فلسفة أفلاطون. إذ قام المترجمون في طليطلة و صقلية بترجمة كتاب (البرهان) من منطق أرسطو و(السماء و العالم) و(الكون والفساد) و(السماع الطبيعي) (الآثار العلوية) كما ترجموا كتاب (الخير المحض) المنسوب إلى أرسطو و هو في الحقيقة فصول منتزعة من إلهيات لأبرقلس.

و عن هذا الطريق عرفت أوروبا أرسطو و أبرقلس فكان لهما أثر هائل في إخصاب الفكر الأوروبي الذي سرعان ما خضع لفلسفة أرسطو خضوعا تاما، و لم يكن العرب والمسلمون مجرد ناقل للفلسفة اليونانية، بل كان لهم عميق الأثر في أوروبا لما أن ترجمت بعض مؤلفاتهم إلى اللاتينية و بعض اللغات الأوروبية الحديثة الناشئة.

فقد ترجموا كتب ابن سينا و الغزالي و الكندي والفارابي، فترجم (منطق) ابن سينا و قسم (الطبيعيات) وقسم (النفس) و الإلهيات من (الشفاء)لابن سينا، كما ترجموا (مقاصد الفلاسفة) للغزالي و جملة رسائل للكندي و رسالة في (العقل) للفارابي.

فلما ترجمت هذه الكتب ظهر أثرها في الحال، و كان طبيعيا أن يظهر أول ما يظهر على شيخ المترجمين و هو جنديسالفي. فقد ألف كتبا نجد فيها لأول مرة آثار الفلسفة الإسلامية، ففي كتابه (صدور العالم) مثلا يفسر المؤلف كيفية نشأة الكون على النحو الذي بَيَّنه ابن سينا في الإلهيات (الشفاء) و ابن جبرول في (عين الحياة)[373]

(ولَمَّا بدأت عقول ممتازة في قراءة آثار الفلاسفة المسلمين بدأت النهضة الحقيقية للفكر الفلسفي الأوروبي، و ذلك في القرن الثالث عشر، فأحدث ابن سينا أولا تأثيرا عميقا واسعا، خصوصا إلهياته المتأثرة بأرسطو والأفلاطونية المحدثة معا)[374]

---

372 نفس المصدر،ص/ 7.

373 بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص31/30.

374 نفس المصدر، ص31.

ثم يستعرض بدوي هذه العقول الممتازة من كبار الفلاسفة الأوروبيين في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين و يبين كيف تأثروا بالفلاسفة المسلمين كألبرتس الكبير والقديس توما الإكويني وسيجر البرابنتي، وهذا الأخير هو زعيم الرشدية اللاتينية الذي رأى في مذهب ابن رشد الحقيقة نفسها و إنْ أَوَّل في بعض الأحيان تأويلا خاصا.

و على الرغم مما لقيته الرشدية اللاتينية من هجوم واضطهاد من جانب السلطات الدينية، فإنها لم تعدم الأنصار، بل استمرت في النمو والانتشار طوال القرن الرابع عشر. فنجد جان دي جاندان يخلص كل الإخلاص لمذهب ابن رشد، و يدافع عنه ضد القديس توما، لأن ابن رشد هو في نظره نصير الفلسفة الكامل المجيد.

كما نجد مارسيليو البادوفاني الذي طبق نظرية الفصل بين العقل و النقل على السياسة فطالب بالفصل بين الدين والدولة، و صرَّح بازدواج نظرية الحقيقة، أي أن ثمة حقيقتين منفصلتين قد تتعارضان أحيانا، و هما الحقيقة الدينية، والحقيقة الفلسفية، و استمر تأثير ابن رشد في نمو مطرد في بعض الأوساط الفلسفية، أما تأثيره بوصفه شارحا لأرسطو فقد استمر حتى القرن السابع عشر[375]

و الذي لفت انتباهنا في حديث بدوي عن هؤلاء الفلاسفة الأوروبيين هوحديثه عن توما الإكويني فقد ذكره في كتابه (فلسفة العصور الوسطى) الذي ألفه قبل سنة 1965م ولم يشر أدنى إشارة إلى أنه تأثر بالفلسفة الإسلامية و لا بالفلاسفة المسلمين و لكن بدوي في كتابه (دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي) يذكر هذا التأثير و يسهب في الحديث عنه، و كذا يفعل في الكتب التي ألفها بعد هذا الكتاب أي بعد سنة 1965م.[376]

وهذا ما يؤكد صحة فرضنا الذي انطلقنا منه في الحديث عن هذا الكتاب و عن أنه يُعَد منعطفا في طريقة تعامل بدوي مع الفلسفة الإسلامية و موقفه منها .

ففي حديثه عن توما الإكويني يقول بدوي :(و إذا ما انتقلنا من ألبرتس الكبير، إلى أكبر الفلاسفة الأوروبيين في القرن الثالث عشر، و هو القديس توما الإكويني وجدنا آثار الفلسفة العربية أعمق وأوضح و إن كانت أخفى في الظاهر لأنه لم يكن يذكر مصادره، بعكس ألبرتس الكبير الذي كان يشير غالبا إلى المصادر التي

---

375 انظر دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص36/23.

376 انظر مثلا موسوعة الفلسفة أو الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية.

نقل عنها، أما توما فلا يذكر إلا أسماء الذين ينقدهم)[377]

و يظهر تأثر القديس توما بالفلاسفة المسلمين في كثير من آرائه ومواقفه، فالبرهان الثالث من براهينه الخمسة على وجود الله - و هو أقواها - إنما أخذه من الفارابي و ابن سينا و يقوم هذا البرهان على أساس تقسيم الوجود إلى واجب و ممكن، وهو نفس البرهان الذي عرضه الفارابي في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)و عرضه ابن سينا في إلهيات كتابيه (النجاة) و (الشفاء) و من الثابت بيقين أن توما قد قرأ ابن سينا و الفارابي لأنه يشير إلى مؤلفاتهما هذه صراحة.

كذلك أخذ فكرة ضرورة الوحي الإلهي عن الفلاسفة المسلمين، و هذه الفكرة ذكرها ابن رشد في كتابيه (فصل المقال و تقرير ما بين الشريعة و الحكمة من الاتصال) ثم (الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة).

و عن ابن رشد أيضا أخذ القديس توما مذهبه في النقل و العقل كما بين ذلك أسين بلاثيوس في كتابه (آثار الإسلام)[378]

و إلى مثل هذا يذهب محمود قاسم ويرى أن نظرية المعرفة لدى القديس توما هي تأويل لنظرية المعرفة عند ابن رشد و قد خصص لهذه المسالة جزءا من رسالته للدوكتوراه وبين أن ابن رشد هو الذي أوحى إلى توما الإكويني بآرائه ما في ذلك ريب[379]

و/ تحليل ونقد:

هذه هي الروافد الاأساسية في الفكر الأوروبي الحديث. و التي شكلت خلفيات بدوي في دراسة الفلسفة الإسلامية، معتمدة أساسا على ثلاث شخصيات رئيسية هي نيتشة و اشبنجلر و هيدجر، (زعيم الوجودية) وهذا لا ينفي أنه متأثر بغير هؤلاء وهم كثيرون و إنما اقتصرنا على هؤلاء لشدة حضورهم في فكر بدوي ولظهور أثرهم في دراساته الإسلامية بشكل ملفت و اقتصرنا على هؤلاء في هذا الجزء من البحث لأن المستشرقين - ولهم بالغ الأثر ربما يفوق أثر هؤلاء - خصصنا لهم جزءا خاصا للحديث عنهم وعن صلتهم ببدوي.

و كما هي عادتنا في التفريق بين أعمال بدوي الأولى وأعماله المتأخرة لا بد من الإشارة هنا إلى أن أثر هؤلاء

---

377 بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص.

378 انظر دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص34/32.

379 انظر كتابه: نظرية المعرفة عند ابن رشد وتأويلها لدى توماس الإكويني، ط/3، مكتبة الأنجلوالمصرية، بدون تاريخ. ص7.

الذين ذكرناهم برز في أعماله الأولى ولا نكاد نجد له حضورا في أعماله الأخير، ففي التصوف مثلا نجد الوجودية حاضرة بقوة في مؤلفاته الأولى كـ:

- شخصيات قلقة في الإسلام 1946 م
- الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي 1946 م
- شهيدة العشق الإلهي: رابعة العدوية 1948 م
- أما في كتابه عن (تاريخ التصوف الإسلامي: من البداية حتى نهاية القرن الثاني 1975م) ففي هذا الأخير لا نعثر على أي تأثير أو ربط بالوجودية، بل العكس من ذلك يربطه بالعقيدة يقول : (التصوف جانب من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام لأنه تعميق لمعاني العقيدة، و استبطان لظواهر الشريعة، و تأمل لأحوال الإنسان في الدنيا، و تأويل للرموز و الشعائر يهبها قيما موغلة في الأسرار و انتصار للروح على الحرف)[380]

و آراء اشبنجلر تختفي في مؤلفاته المتأخرة، قارن مثلا بين (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية 1940م) و (روح الحضارة العربية 1949م) - خاصة المقدمة — من جهة وبين (الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية 1993م) و (دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي 1965 م) من جهة أخرى، نلاحظ أن الكتابين الأولين مفعمين بآراء اشبنجلر أما الأخيرين فيخلوان تماما منها .

و هذا ما أردنا التنبيه إليه للتفريق بين مؤلفات بدوي الأولى و المتأخرة.

و إذا عدنا إلى الصلة التاريخية بين الثقافة الإسلامية و الفكر الأوروبي عند بدوي وجدنا أنها تبتدىء مع كتابه (دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي) الذي ألَّفه سنة 1965م و الذي صار عنده ـ في نظرنا ـ أصلا من أصول نظرته إلى الفلسفة و الحضارة الإسلامية، فكلما سنحت له الفرصة للحديث عن الفلسفة الإسلامية إلا وذكَّر بتأثيرها و دورها في تكوين الفكر الأوروبي، فإذا تحدث عن فلاسفة مسلمين ذكر تأثيرهم في فلاسفة الغرب كما فعل مع ابن رشد و ابن سينا و غيرهما و إذا تحدث عن فلاسفة أوروبا ذكر تأثرهم بفلاسفة المسلمين كما فعل مع مالبرانش و بسكال و غيرهما [381] إلى حد نستطيع أن نقول أنه استبدل بالأصول السابقة كالوجودية وفلسفة الحضارات عند اشبنجلر هذا الأصل
الجديد و هو (دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي).

---

[380] عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص/ تصدير.

[381] انظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، مادة مالبرانش و باسكال.

و كأن بدوي يريد أن يُثْبت أن الفلسفة الإسلامية حلقة مهمة في سلسلة التراث الإنساني، حلقة لا يمكن الاستغناء عنها، فهي بمثابة همزة الوصل بين التراث اليوناني و الفكر الأوروبي، كما أن لها دور المنتج الفاعل المؤثر يقول بدوي : (دور العرب في تكوين الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى دور مزدوج : دور الرسول الحامل لهم رسالة اليونان في الفلسفة، و دور الفاعل المؤثر بما ابتكر و أنتج)[382]

فالفلسفة و العلم و الحضارة ليست حكرا على أوروبا دون غيرها من سائر الأمم ذلك لأنه مما لا شك فيه أن سائر القارات التي يتكون منها عالمنا هذا ساهمت و تساهم في تكييف الأحداث العالمية التي تخضع لها شعوب المعمورة فساهم المسلمون كما ساهم غيرهم، و لهم فضل كبير على الأوربيين إلا أن هؤلاء الأخيرين يرون أن دور المسلمين لا يتعدى دور ساعي البريد الذي نقل إليهم التراث اليوناني فلم يأت بجديد و لم يحقق رسالة [383] وهذا ما أراد بدوي أن ينفية و يجعل للمسلمين دورا و فضلا على الفكر الأوروبي .

المطلب الثاني: صلة بدوي بالمستشرقين:

أ/ دراسات المستشرقين و تقييم الفلسفة الإسلامية.

كانت صلة بدوي بالاستشراق و المستشرقين مبكرة في الجامعة المصرية حين كان طالبا فيها، و كان أول من أُعجب به من المستشرقين هو لويس ماسنيون [384] يقول: (و كنت من أشد المعجبين بماسنيون منذ أن حضرت له محاضرة عامة ألقاها في الجمعية الجغرافية في (تخطيط مدينة الكوفة) و ذلك في يناير سنة 1935م)[385] و كان بدوي يحرص على التحدث مع هؤلاء المستشرقين بُعَيْد انتهاء كل محاضرة.

فكان يقيم علاقات شخصية مع المستشرقين الذين يأتون إلى الجامعة المصرية سواء كأساتذة أو كأساتذة

---

[382] انظر بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي.

[383] انظر زيغريد هونكه، شمس الله على الغرب، ترجمه وحققه وعلق عليه فؤاد حسنين علي ، الجزائر، نشر وتوزيع مكتبة رحاب، 1986م، ص أ/ب.

[384] لويس ماسنيون: : مستشرق فرنسي، عرف خصوصا بدراساته في التصوف الإسلامي عامة، و في الحلاج خاصة. ولد سنة 1883م وتوفي سنة 1962م.

انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص529 .

[385] بدوي، سيرة حياتي، ج1، ص67.

زائرين يحاضرون ويعودون إلى بلدانهم، ومن ثمرة هذه العلاقات أنْ سافر إلى أوروبا سنة 1937م إبان عطلة الصيف ليمضي في ألمانيا و إيطاليا أربعة أشهر و يرجع الفضل في هذه السفرة كما يقول: (إلى شخصين اثنين: الدكتور طه حسين، عميد كلية الآداب آنذاك، و الأستاذ باول كراوس، أستاذ اللغات السامية في قسم اللغة العربية بكلية الآداب)[386]

وتعرف بدوي على المستشرق باول كراوس بعد تعيينه في الجامعة المصرية (جامعة القاهرة) مدرسا للغات السامية، ومن حرص بدوي على الاتصال بالمستشرقين يقول: (فصممت على التعرف إليه غداة وصوله. والتقيت به في شقة سكنها في حي الزمالك... و من ثم توطدت العلاقة القوية بيني وبينه منذ نوفمبر سنة 1936م حتى وفاته منتحرا في سبتمبر 1944. وقد أفدت من هذه الصلة العلمية فوائد جلى: منها الاطلاع على الأبحاث المفردة التي كانت تصل إليه من المستشرقين في أنحاء العالم، و على ما في مكتبته من مؤلفات للمستشرقين لم تكن موجودة في مكتبة الجامعة ولا – بالأحرى – في دار الكتب. و منها أ نني كنت أفزع إليه في حل ما يعترضني من مشاكل في ترجمتي لأبحاث المستشرقين خصوصا ما يتعلق بالرموز و الاختصارات لأسماء المجلات و المجاميع، و منها استلهامه أو توجيهه لي في القيام بأبحاث أو ترجمة دراسات بالألمانية)[387]

ومن حرصه على دروس ومحاضرات هذا المستشرق كان بدوي – وهو طالب في مرحلة الليسانس – يحضر مع طلاب الماجستير محاضرات كانت تدور حول التراث اليوناني في العربية، وكانت ثمرة هذا كله ترجمة عدة أعمال لباول كراوس إلى العربية منها ما نشره في كتابه (من تاريخ الإلحاد في الإسلام و منها ما نشره في كتابه (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)و غيرها من الترجمات.

فكان تأثير باول كراوس إذن – وهو من أوائل المستشرقين الذين اتصل بهم بدوي- بالغ الأهمية في توجيه دراسات و أبحاث بدوي خصوصا ما تعلق منها بالتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية و كتابه (أفلوطين عند العرب) هو اقتباس لعنوان بحث بالفرنسية لكراوس.

كانت رحلة بدوي إلى أوروبا فرصة للتعرف على المزيد من المستشرقين و الاتصال بهم فلما حل بروما يقول: (و أقمت في روما أسبوعا حرصت فيه على اللقاء مع من أستطيع لقاءه من المستشرقين الإيطاليين فبدأت بكرلو ألفونسو نلينو، و كنت قد تعرفت إليه في مصر إبان حضوره في يناير من كل عام إلى القاهرة لحضور

---

[386] نفس المصدر، ص67.

[387] بدوي، موسوعة المستشرقين، ص465.

مؤتمر المجمع اللغوي الذي كان عضوا فيه وكان تعرفي إليه في يناير سنة 1937م. فخاطبته تليفونيا و حدد لي موعدا للقائه في منزله)[388]

(وهو الذي عرفني بابنته ماريا نلينو [389] وقد توثقت علاقتي بها ابتداء من سنة 1947م حتى وفاتها في سنة 1981م إذ كنت أزورها في كل عام من سنة 1947م إلى سنة 1954م ثم من سنة 1967م حتى سنة 1980م حيث كانت تعمل في (معهد الشرق)[390]

و بدوي معجب بهذا المستشرق أيما إعجاب و يقول عنه أنه: (مستشرق إيطالي عظيم) [391] و عن مكانته يقول: (و مكانة نلينو من بين المستشرقين جميعا مكانة ممتازة لا يساويه فيها غير جولدتسيهر [392] و نلدكه[393] و هو يمتاز عن جولدتسيهر بدقته العلمية ... و لهذا فإن نتائج أبحاثه نتائج حاسمة في معظم الأحيان، إن لم يكن فيها كلها. وهو في استقامته في الحكم لا يكاد يجاريه أي مستشرق آخر على وجه الإطلاق) [394] و كلامه هذا يفسر لنا سبب ابتداء زياراته بنلينو لَمَّا كان في أوروبا، أي لمكانة نلينو عنده، وقد ترجم له عدة أعمال منها ما نشره في (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) وغيرها من الأعمال، ثم زار ثانيا الأستاذ جوزي جبريلي[395] ناشر ديوان الخنساء وصاحب الأبحاث العديدة وخصوصا الببليوغرافية في الدراسات العربية، وقد عرفه بابنه فرنشسكو الذي كان آنذاك يعمل مدرسا في معهد نابلي للدراسات الشرقية و من ثم انعقدت بينه وبين بدوي أواصر

---

[388] بدوي، سيرة حياتي، ص110.

[389] ماريا نلينو: هي ابنة المستشرق الايطالي كارلو ألفونسو نلينو، و هي التي أشرفت على طبع (مجموع مؤلفاته: المنشورة وغير المنشورة) ولدت سنة 1908م وتوفيت سنة 1974م.

انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص 588 .

[390] بدوي، سيرة حياتي، ص11.

[391] بدوي، موسوعة المستشرقين، ص583.

[392] جولدتسيهر: مستشرق مجري من أسرة يهودية، ولد سنة 1850م و توفي سنة 1921م ارتحل إلى الشرق و أقام بكل من مصر سوريا وفلسطين، من أهم أعماله (اتجاهات تفسير القرآن عند المسلمين).

انظر موسوعة المستشرقين، ص2001/198/197 .

[393] نولدكه: : مستشرق الماني، ولد سنة 1836م و توفي سنة 1931م، اهتم نلدكه اهتماما خاصا بالنحو العربي والنحو المقارن للغات السامية و له عدة تآليف في هذا المجال منها (في نحو العربية الفصحى) (أبحاث عن علم نحو اللغات السامية) و غيرهما.

انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص597/595

[394] بدوي، موسوعة المستشرقين، ص587.

[395] جوزي جبريلي: : مستشرق إيطالي وواضع فهارس و أمين خزانة كيتاني في أكاديمية لنشاي بروما، ولد سنة 1870م وتوفي سنة = =1942م اهتم اهتماما خاصا بالخنساء و كتب دراسة عنها بعنوان (عصر وحياة، و قصائد الشاعرة العربية: الخنساء).

انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص176.

صداقة متينة و جرت بينهما مراسلات عديدة وتعمقت هذه الصداقة و تواصل تبادل الكتب والأبحاث بينهما [396]

و هكذا نلاحظ أن صلة بدوي بالمستشرقين كانت مبكرة وعميقة مؤثرة لها دور مهم وحاسم في دراسات بدوي، وفي مسيرته العلمية عموما حيث أن ثاني كتبه التي نشرها بعد (نيتشه) هو (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) و يحتوي على جملة من الدراسات المتعلقة بهذا الموضوع و التي كتبها من كبار المستشرقين. وهم: كارل هينرش بكر و كرلو ألفونسو نلينو و اجنتس جولدتسيهر و ماكس مايرهوف و باول كراوس [397] و كل هؤلاء المستشرقين – تقريبا – تربطه بهم علاقة شخصية.

ولما سافر إلى باريس سنة 1946م يقول: (وقد رسمت في ذهني أن أبدا بمواقع رينان في باريس) [398] فانظر إلى مدى ارتباطه بالمستشرقين، الأحياء منهم والأموات. فلما كان في إيطاليا قرر البدء بزيارة نلينو و لما كان في فرنسا قرر البدء بزيارة مواقع رينان و هو يدافع عن رينان كلما كتب عنه. ففي مسالة هجومه على الإسلام مثلا يحاول تبريره فيقول: (و تلك نقطة ينبغي أن نلح في توكيدها، أعني أن رينان هاجم المسيحية بنفس القدر الذي هاجم به الإسلام فيما يتصل بعداء كليهما للعلم الوضعي و عرقلتهما للتقدم الإنساني. وهي نقطة غفل عنها الذين كتبوا عن موقف رينان من الإسلام سواء من المسلمين ...ومن غير المسلمين من ذوي النزعات المسيحية باطنا أو ظاهرا وباطنا) [399] و هذا مجرد مثال فقط إذ أن بدوي يدافع عن رينان في غير هذا الموضع و في غير هذه المسألة وهذا دليل على تعلقه بهذا المستشرق. كما أنه دليل على موضوعية بدوي التي يحاول أن يتحراها حسب طاقته، إذ إن الموضوعية الكاملة غير ممكنة، ففي الوقت الذي يدافع فيه عن رينان يتهم مستشرقين آخرين يقول : (بالجملة فإن موقف رينان من الإسلام ههنا هو نفس موقفه من المسيحية، لهذا لايستطيع أي منصف أن يتهمه بالتحامل على الإسلام دون المسيحية أو لصالح المسيحية، كما هو شأن المبشرين و من لفوا لفهم من المستشرقين أو رجال الدين المسيحي أو السياسة (هانوتو و لوي برتران الخ) [400]

يقول بدوي عن زيارته إلى فرنسا عام 1946م (و كان طبيعيا أن أسعى إلى زيارة أساتذتي الفرنسيين القدماء) [401] و يقصد بهؤلاء الأساتذة الفرنسيين: أندري لالاند و ألكساندر كويريه وقد كان طالبا عندهما لما كان

---

[396] انظر بدوي، سيرة حياتي، ص111.

[397] انظر نفس المصدر، ص152.

[398] نفس المصدر، ص186.

[399] بدوي، موسوعة المستشرقين، ص318.

[400] نفس المصدر ونفس الصفحة.

[401] نفس المصدر، ص199.

في مصر.

يقول: (وإلى جانب هذين الأستاذين الرسميين قمت بزيارة أستاذ ثالث لم أتلق عنه العلم في قاعات الدرس وإنما في كتبه ومقالاته، و هو المستشرق العظيم لويس ماسنيون.

فذهبت إليه على موعد معه في منزله الكائن في رقم 21 شارع مسييه. في الحي السابع بباريس، و اتفقنا أن أترجم بحثيه عن (سلمان الفارسي) و عن (المنحنى الشخصي لحياة الحلاج) و قد أنجزت ذلك فور عودتي إلى مصر و نشرتهما ضمن كتابي (شخصيات قلقة في الإسلام)[402]

وعن مكانة هذا المستشرق بين المستشرقين يقول بدوي: (مستشرق فرنسي عظيم وهو من بين المستشرقين في مكانة لا يضارعه فيها إلا (نيلدكه) و نلينو) و(جولدتسيهر)[403]

و يظهر من هذا التصنيف أن هؤلاء الأربعة يحظون بمكانة خاصة عند بدوي لذا نجده يكثر من ترجمة أبحاث هؤلاء المستشرقين، فلوي ماسنيون مثلا ترجم له إلى العربية ثلاثة أبحاث نشرها في كتابه (شخصيات قلقة في الإسلام) وهذه الأبحاث هي: (سلمان الفارسي و البواكير الروحية للإسلام في إيران) (دراسة عن المنحنى الشخصي لحياة: حالة الحلاج، الشهيد الصوفي في الإسلام) (المباهلة)[404]

و كرلو ألفونسو نلينو ترجم له إلى العربية عدة أبحاث نشرها في (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية)و هي: (بحوث في المعتزلة: و هي أربعة أبحاث جزئية عن المعتزلة) (محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية)[405]

وغيرها من البحوث التي ترجمها لمستشرقين آخرين وقد كان مهتما بترجمة مثل هذه الأبحاث خاصة في مؤلفاته الأولى في الأربعينيات (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية 1940)، (شخصيات قلقة في الإسلام 1946)

و ظل بدوي على صلة بالاستشراق و المستشرقين من خلال المؤتمرات الدولية للمستشرقين وقد شرع في حضورها من سنة 1948م ثم حضرها سنة 1954م و سنة 1964م إلى أن حضر آخر مؤتمر دولي للمستشرقين سنة 1973م بباريس و يقول بدوي عن هذه المؤتمرات أنها فرصة للتعرف الشخصي إلى بعض المستشرقين أكثر منها

---

402 نفس المصدر ونفس الصفحة.

403 بدوي، موسوعة المستشرقين، ص529.

404 انظر بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ص/ تنبيه.

405 انظر بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية (انظر فهرس الكتاب).

فرصة للتزود بالمزيد من العلم كون مستوى هذه المؤتمرات قد تراجع عما كان عليه سابقا[406]

كما ظل بدوي متمسكا بترجمة أعمال المستشرقين من حين لآخر ففي سنة 1965م ترجم عمل أسين بلاثيوس عن ابن عربي و في سنة 1979م ترجم دراسات للمستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ثم ألف بعد ذلك موسوعة عن المستشرقين سنة 1983م، و ختم أعماله بالرد على

المستشرقين في كتابيه (دفاع عن القرآن ودفاع عن النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) سنة 1989م وسنة 1990م .

و بهذا الاتصال الوثيق والعميق بالاستشراق والمستشرقين فرض بدوي مكانته بين المستشرقين و صار شخصية معروفة لديهم لا يستغنى عنه في مؤتمراتهم خاصة ما تعلق منها بالفلسفة الإسلامية، وقد دعته جامعة هارفارد و جامعة كاليفورنيا لحضور مؤتمر عن الفلسفة الإسلامية سنة 1971م، وعن الشخصيات التي حضرت المؤتمر يقول بدوي: (والشخص الوحيد الذي تعرفت به لأول مرة في هذا المؤتمر كان هو هاري ولفسون، وإن لم يزد لقائي به عن دقيقتين، أما سائر المشاركين في المؤتمر فقد كنت أعرفهم من قبل) [407] و هذا ما يدل على تغلغله في أوساط المستشرقين.

وكم كانت حسرة بدوي كبيرة حينما تم الإعلان عن إلغاء مؤتمر المستشرقين و تجزئته إلى عدة مؤتمرات خاصة، في آخر مؤتمر للمستشرقين سنة 1973م بباريس و في هذا المؤتمر كان الترويج لإلغائه و قد تم ذلك بالفعل يقول: (و تولى تدبير هذه المؤامرة برنارد لويس بحماقته واندفاعه و تهريجه [وهو يهودي] يعاونه يهودي آخر يدعى بشم ... [ثم] وثب بعض الأساتذة اليهود للترويج لهذه الفكرة في مختلف أقسام المؤتمر، و تولى الترويج لها في قسم الدراسات الإسلامية و العربية الأستاذ كلود كاهين [408] فانبريت في الحال للهجوم عليها و كذلك فعل د. إبراهيم مدكور و رغم ذلك قام أستاذ تونسي يدعى محمد طالبي [409] و راح يؤيد هذه الفكرة الخبيثة تملقا

---

406 انظر بدوي، سيرة حياتي، ص363.

407 بدوي، سيرة حياتي، ص231.

408 كلود كاهين: مستشرق فرنسي متخصص في تاريخ الشرق الأدنى في عهد الحروب الصليبية؛ اهتم بالجوانب الاقتصادية ثم بالحياة الاجتماعية بدرجة اقل في التاريخ الإسلامي، ولد سنة 1909م وتوفي سنة 1991.
انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص406 .

409 محمد طالبي: مفكر تونسي، مؤرخ و أستاذ الحضارة الإسلامية في الجامعة التونسية، من كتبه: عيال الله، أمة الوسط ليطمئن قلبي، ولد عام 1921م.
السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي، ص 157.

للأستاذ كلود كاهين وحماقة منه وجهلا بالقصد من ورائها.

و لما اختارني رئيس المؤتمر: الأستاذ فليوزا، لألقي كلمة أعضاء المؤتمر في الجلسة الختامية عاودت الهجوم على هذا المشروع، و كان أعضاء اللجنة العليا للمؤتمر قد أعلنوا قرارا بذلك قبل إلقاء كلمتي لكن دون جدوى، و لهذا أخذت في (تأبين) مؤتمر المستشرقين و إبداء الحزن الأسف على هذا (الفقيد) العظيم الذي ظل يؤدي خدمات جليلة للبحث العلمي في الحضارات الإنسانية طوال مائة عام)[410]

ب) المنهج الفيلولوجي والفلسفة الإسلامية:

(المنهج الفيلولوجي (أي اللغوي) و التاريخي يطبق عادة على نصوص الحضارات القديمة و الغابرة من أجل التحقق من صحتها، وصحة نسبتها و تثبيت معاني كلماتها. و مقارنة النسخ المختلفة للنص. بعضها بالبعض الآخر)[411] و هو منهج غربي استخدم (في تحقيق النصوص اليونانية – الرومانية الكلاسيكية و كذلك النصوص الدينية المسيحية منذ عصر النهضة في أوروبا) [412] و قد وظفه المستشرقون في تحقيق التراث العربي و الإسلامي، وعن المستشرقين أخذه بدوي و استغله في دراسة الفلسفة الإسلامية، و تأثر به أيما تأثر يقول :(فالاتجاه الفيلولوجي المتأصل في عقلي جعلني أهتم بنشر كل التراث اليوناني الفلسفي المترجم إلى العربية ، فحققت كل ما لأرسطو و أفلاطون و أفلوطين و الإسكندر الأفروديسي و برقلس من كتب أو نصوص صحيحة أو منحولة مترجمة إلى العربية ، و قمت في هذا الباب بما لم يستطع العشرات من المستشرفين الأوروبيين القيام به و لا بعشره، كذلك حققت كل ما نسب إلى الفلاسفة اليونانيين من حكم و أقوال جامعة ضمنتها مجموعات عديدة ... و إلى جانب ما ترجم عن اليونانية عنيت بتحقيق عدد وافر من كتب الفلاسفة المسلمين :الكندى و الفارابي و ابن سينا و ابن باجة و ابن رشد و كلها (تقريبا نشرتها لأول مرة).

و كنت أزود جميع تحقيقاتي هذه بمقدمات مستفيضة تبلغ الواحدة منها في المتوسط ستين صفحة أعالج فيها كل ما يحيط بالكتاب المحقق من مشاكل[413]

---

410 بدوي، سيرة حياتي.

411 محمد أركون،الفكر الإسلامي(نقد واجتهاد)، ترجمة وتعليق هاشم صالح،ط/ 1، الجزائر،المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993م هامش19 ص214.

412 محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني،ترجمة وتعليق هاشم صالح،بيروت، دار الطليعة،1998م، ص49.

413 بدوي، سيرة حياتي، ص181/180.

و قد كان سلوك بدوي لهذا المنهج مبكرا، أي منذ تآليفه و ترجماته الأولى بداية من (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) حيث يقول : (و فضلا عما في عنوان الكتاب من دلالة على اتجاه رئيسي في إنتاجي طوال حياتي، و هي دراسة التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، و تحقيق كل ما بقي لنا من ترجمات عربية قديمة للتراث اليوناني في الفلسفة، فإنني أردت أيضا أن أطلع الباحثين العرب على نماذج من الدراسات العلمية الدقيقة التي قام بها المستشرقون في هذا الميدان، حتى يأتوا بمنهجها فيما يتبادلون من موضوعات في التراث الإسلامي، كيما يطرحوا الكتابات الخطابية غير العلمية و لا المنهجية التي دأبوا عليها في هذا الباب)[414]

و هذا يفسر لنا دفاعه عن طه حسين و كتابه (في الشعر الجاهلي) حيث إن طه حسين وظف هذا المنهج في نقد الشعر الجاهلي، بالإضافة إلى أنه لم يكن أول من وظف هذا المنهج بل سبقه إلى ذلك علماء اللغة و الأدب والنقد من المسلمين حيث يقول عن ابن سلام الجمحي (أنه استطاع – هو و غيره من علماء اللغة و الأدب والنقد في القرنين الثاني و الثالث للهجرة– أن يضع قواعد النقد ا لفيلولوجي السليم للشعر الجاهلي، و أنه استخدم في ذلك منهجا علميا ممتازا)[415]

كما أنه لم يكن أول من تناول هذا الموضوع من المحدثين بل سبقه إلى ذلك ثلة من المستشرقين و كان أول (الذين تناولوا هذا الموضوع بالتفصيل هو شيخ المستشرقين الألمان، تيودورنيلدكه في سنة 1961م)[416]

ثم تلاه بعد ذلك ألفرت [417] في سنة 1972م، و تطرق إلى الموضوع إجنتس جولدتسيهر سنة 1893م. كما تناوله بصورة عابرة و موجزة سير تشالز ليال [418] و أخيرا خطا البحث خطوة جبارة بمقال كتبه ديفد صامويل مرجليوث[419] سنة 1925م و رد عليه برونليش[420] في السنة التالية سنة 1926م[421]

---

414 نفس المصدر، ص152.

415 عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي، ص8.

416 نفس المصدر، ص11.

417 ألفرت: : مستشرق ألمانيا، كان يكتب اسمه بالعربية على ما نشره من دواوين: وليم الورد، ولد سنة 1828م وتوفي سنة 1909م، يعد ألفرت من أقدر المتمكنين من اللغة العربية، و أهم أعماله هو (فهرس المخطوطات العربية في المكتبة الملكية ببرلين) في عشرة مجلدات.
انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص47/48.

418 سير تشارلزليال: : مستشرق انجليزي، عني بتحقيق ونشر بعض قصائد الشعر الجاهلي و ترجمتها، و هو محقق كتاب(المفضليات) للمفضل الضبي، ولد سنة 1845م وتوفي سنة 1920م.
انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص518.

419 مرجليوث: مستشرق معروف بتعصبه ضد الإسلام، ولد سنة 1858م و توفي سنة 1940م، له دراسات عن الإسلام و تطوره تسري فيها روح غير علمية و متعصبة على غرار (محمد و نشأة الإسلام) كما نشر كتبا كثيرة من التراث الإسلامي و على رأسها (معجم الأدباء)

و قد استعمل هؤلاء المستشرقون (النقد التاريخي و الفيلولوجي الدقيق على النحو الذي سبقهم إليه في الأدب اليوناني علماء اليونانيات)[422] و يتأسف بدوي على عدم تمكين هذا المنهج و استغلاله في الدراسات العربية و الإسلامية يقول :(و الشيء المؤسف حقا هو أن كل هذه الأبحاث قد بدأت في الستينيات من القرن الماضي ونمت و اتسعت، بينما ظل (المنشغلون) بالأدب العربي في العالم العربي و الإسلامي بمعزل تام عنها، و في جهل فاحش بها، و ربما كان في هذا التفسير للدهشة الحمقاء التي قوبل بها كتاب الدكتور طه حسين، و لو كانوا على علم بما كتبه القدماء من علماء العربية مثل الجمحي، و أقصد بالعلم هنا الفهم الدقيق و التبصر، لا مجرد الاطلاع، ثم لو كانوا اطلعوا على أبحاث المحدثين من المستشرقين التي بدأت قبل ذلك بأكثر من خمسة و ستين عاما لما رأوا في كتاب (في الشعر الجاهلي) شيئا غريبا مستنكرا ـ لو خلصت نياتهم(؟) و لرحبوا به بوصفه إسهاما عربيا له قيمته في هذا المجال و لواصلوا السير في هذا الطريق الواعد بالنتائج العظيمة)[423]

و قد تناول بدوي هذا المنهج بشيء من التفصيل و عرض خطوطه العامة ـ لا يسعنا هنا المجال لعرضه ـ[424] مما يدل على أنه مهتم بهذا المنهج أيما اهتمام و تأثر به أيما تأثر مما ستنعكس نتائجه و تظهر آثاره في دراسته عن الفلسفة الإسلامية بصفة خاصة.

لكن هذا المنهج رغم علميته فإن آلية توظيفه تختلف من اتجاه لآخر و من مستشرق لآخر و يمكننا رصد جانبين أساسيين في هذه الاتجاهات :

أولا : (ـ الجانب الذي يتصل بالعلاقة الظاهرة حينا الخفية حينا آخر، بين الظاهرة الاستشراقية و الظاهرة الاستعمارية .... و التي تؤسس الكثير من المطاعن التي وجهها بعض المستشرقين إلى الفكر العربي الإسلامي، منكرين عليه كل أصالة بدعوى صدوره عن ما سموه بـ: (العقلية السامية) التي حكموا عليها بالعقم في مجال العلم و الفلسفة من جهة، و استسلامه للعقيدة الإسلامية التي تقوم عائقا، حسب زعمهم، أمام التفكير الحر ...

لياقوت.

انظر موسوعة المستشرقين، ص546 .

[420] برونليش: : مستشرق ألماني، عني بالشعر الجاهلي و حياة البدو و اللغة العربية و معاجمها. ولد سنة 1892م وتوفي سنة 1945، من أبحاثه (في مسالة صحة الشعر الجاهلي)و الذي ترجمه بدوي الى العربية ضمن كتابه (دراسات المستشرقين حول صحة الشعر الجاهلي).

(انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص106

[421] انظر بدوي، دراسات المستشرقين، ص12.

[422] نفس المصدر، ص13.

[423] عبد الرحمن بدوي، دراسات المستشرقين، ص13.

[424] راجع عبد الرحمن بدوي، النقد التاريخي، ط/4، الكويت، وكالة المطبوعات، 1981م، ص183 و ما بعدها.

الخ)[425]

و قد انساق بدوي وراء هذا الاتجاه في بداياته الأولى في الأربعينيات و هذا ما يتجلى خصوصا في ترجماته لبحوث كبار المستشرقين (كالتراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) و (شخصيات قلقة في الإسلام) و نظرة سريعة إلى التصديرات التي استهل بها لهذه الترجمات تكفي لتضيفه إلى هذا الاتجاه حيث يشير بل و يؤكد على أن العرق السامي لا ترجى منه فلسفة و أن الإسلام كان عائقا عن التفكير الحر و غير ذلك من التحليلات والاتهامات[426]

ثانيا: (و الجانب الذي يتصل بالشروط الموضوعية، التاريخية و المنهجية التي كانت توجهه من الداخل، الباحثين الأوروبيين في القرن (التاسع عشر) و أوائل (القرن العشرين) مستشرقين و غير مستشرقين ... (حيث) نشطت فيها الحركة الاستشراقية ـ نشاطا واسع النطاق يهدف إلى إعادة كتابة التاريخ الثقافي الأوروبي بصورة تحقق له (الوحدة و الاستمرارية) من جهة، و تجعل منه (التاريخ العام) للفكر الإنساني بأجمعه من جهة أخرى ... أما ما عداه هوامش إن حظيت ببعض الاعتراف فليس بوصفها عنصرا مقوما لهذا التاريخ العام)[427]

و فيما يتصل بهذا الجانب نستطيع القول أن كثيرا من أعمال بدوي و هو الجزء الهام في تحقيقاته و دراساته كان يعمل لمصلحة هذا الاتجاه حيث حقق تقريبا كل التراث اليوناني المترجم إلى العربية، الصحيح منه و المنحول و الترجمات العربية التي فقد أصلها اليوناني كل ذلك من خلال منهج فيلولوجي محكم على طريقة المستشرقين، واجتهد في رسم صورة للفلسفة اليونانية في الحضارة الإسلامية من خلال مؤلفات (كأرسطو عند العرب) و(أفلوطين عند العرب) و (أفلاطون في الإسلام) و (الأفلاطونية المحدثة عند العرب) و (المثل العقلية الأفلاطونية) و غيرها ...

و المنهج الفيلولوجي كان يقتضي منه رد كل فكرة إلى أصل سابق، و هو هنا الفلسفة اليونانية فخرجت بذلك الفلسفة الإسلامية صورة مشوهة لأصلها اليوناني، و هذا ما يعاب على بدوي لأنه تبنى المنهج الفيلولوجي بصيغته الاستشراقية و (مؤرخوا الفلسفة من كبار المستشرقين يظلون مهوسين بالبحث عن الأصول و التأثيرات : أي عن الأصول اليونانية للنصوص الفلسفية العربية و مدى تأثيرها المباشر أو غير المباشر عليها، و هكذا يهملون دراسة هذه النصوص ذاتها، و داخل بيئتها المجتمعية و سياقها التاريخي، و بالتالي فهم يغلبون المنهجية

---

425 راجع مقدمة كل من (التراث اليوناني) و(شخصيات قلقة).

426 محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ص26.

427 نفس المصدر السابق، ص27/26.

الشاقولية أو العمودية في البحث على المنهجية الأفقية، أو قل إنهم يغلبون الماضي على الحاضر، أو المنهجية التاريخية على المنهجية البنيوية [428] هذا في حين أنه ينبغي الاهتمام بكلتا المنهجيتين لأنهما متكاملتان، و بالتالي فإن دراسة الفلسفة العربية ـ الإسلامية ينبغي أن تتم من خلال الكشف عن العلاقة الكائنة بين الفكر و اللغة والمجتمع في القرن الرابع الهجري مثلا أو الثالث أو الخامس لأن نصوص هذه الفلسفة كتبت آنذاك و لم تكتب في عهد أفلاطون أو أرسطو)[429]

هكذا إذن كانت دراسات بدوي تدور في فلك المركزية الأوروبية و بالتالي فهي تنفي أي أصالة و استقلالية أو إبداع للفلسفة الإسلامية لكنه في رأينا تفطن إلى هذه المسألة مؤخرا و هو ما عبر عنه في كتابه (دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي) سنة 1965م و هو ما كان تحولا حاسما في نظرة بدوي إلى الفلسفة الإسلامية يقول : (دور العرب في تكوين الفلسفة الأوروبية في العصور الوسطى، دور مزدوج : دور الرسول الحامل لهم رسالة اليونان في الفلسفة، و دور الفاعل المؤثر بما ابتكر و أنتج)[430] و بعد هذا المؤلف نجده لا يفوت فرصة للتذكير بأصالة الفلسفة الإسلامية و استقلالها و ابتكارها ففي (مذاهب الإسلاميين) سنة 1971م يقول : (للفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين أنشئوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية، و التراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى، و نتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص ممتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية، و من هنا كان من الواجب أن يدرس قائما برأسه بوصفه إسهاما خاصا في الفكر العالمي)[431]

هذا رغم أنه كان يسير وفق المنهج الفيلولوجي يقول (و التزمت النزاهة التامة في العرض، أعني المنهج التاريخي الفيلولوجي المحض) [432] لكن النتيجة كانت مخالفة لدراساته السابقة، أي مركب فكري خاص ممتاز بالأصالة و ليس صورة مشوهة للفلسفة اليونانية .

---

[428] 426- البنيوية: مذهب من المذاهب التي سيطرت على المعرفة الإنسانية في الفكر الغربي، مؤداه الاهتمام أولا بالنظام العام لفكرة أو لعدة أفكار مرتبطة بعضها ببعض على حساب العناصر المكونة له.

الموسوعة العربية العالمية ج5/ص 204.

[429] محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ص107.

[430] عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص30.

[431] عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص /تصدير.

[432] نفس المصدر، ص/ تصدير.

ثم نجده بعد ذلك سنة 1975م بنفس المنهج و نفس النتيجة في كتابه (تاريخ التصوف الإسلامي) حيث ينفي كل تأثير أجنبي لنشأة التصوف الإسلامي يقول : (اهتم الباحثون الأوروبيون في

القرن الماضي و أوائل هذا القرن (أي القرن التاسع عشر و أوائل القرن العشرين) ببيان ما سموه بالمؤثرات الأجنبية في نشأة التصوف الإسلامي و تطوره و كانت دوافعهم إلى تلمس هذه المؤثرات المزعومة عديدة)[433]

و بعد أن استعرض مزاعم المستشرقين هذه في التأثير الإيراني، و التأثير المسيحي و العبراني و التأثير الهندي ثم التأثير اليوناني و نقدها نقدا فيلولوجيا محكما، ببيان أصول تلك الآراء و كيف انتقلت إلى الحضارة الإسلامية و هل أثرت فعلا في نشأة التصوف الإسلامي يقول : (ماذا نستنتج من هذا العرض الطويل الذي قمنا به حتى الآن لبيان ما ذهب إليه بعض الباحثين من تأثر التصوف الإسلامي في نشأته بعوامل أجنبية ؟

نستنتج أن كل الآراء التي قيلت في هذا الصدد غير وجيهة، و لم تثبتها الوثائق الكثيرة و النصوص التي نشرت أو عرفت)[434]

فيخلص بالتالي إلى أن التصوف الإسلامي نشأ إسلاميا خالصا و لكنه في تطوره تأثر بعوامل خارجية .

و بالإضافة إلى توظيفه للمنهج الفيلولوجي لإثبات أصالة الفلسفة الإسلامية وظفه كذلك لإثبات تأثير هذه الفلسفة في الفكر الأوروبي و بالتالي فهي حلقة مهمة لا يمكن الاستغناء عنها في سلسلة الفكر الإنساني وهذا ما لاحظه بحق أبو يعرب المرزوقي في كلامه عن المحددات الموضوعية في دراسات بدوي و كيف جعل الفلسفة الإسلامية مرحلة وسيطة بين مرحلتين يقول : (خاصية المرحلة العربية بما هي مرحلة وسيطة في تاريخ العقل الإنساني فهي تنتسب ضرورة بحد بدايتها (الحقبة الهلنستية) إلى ما قبلها، و تنتسب بحد غايتها (الحقبة اللاتينية المسيحية) إلى ما بعدها و من ثم فهي بصفتها ما يتوسط حد البداية و حد الغاية عصية على التحديد)[435]

و هكذا راح بدوي يثبت تأثير الفارابي و ابن سينا و ابن رشد على الفلاسفة الأوروبيين كأبرتس الكبير والقديس توما الأكويني و سيجر البرابنتي و مارسيليو البادوفاني، و قد تناولنا هذا في موضع سابق .

كما تحدث عن تأثير الغزالي في بعض الفلاسفة الأوروبيين كمالبرانش و باسكال[436]

يقول بدوي : (و هكذا نرى أن المذاهب الفلسفية الرئيسية و التيارات الكبرى في الفكر الفلسفي

---

433 عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص31.

434 نفس المصدر، ص44.

435 دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ص133.

436 راجع عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة.

الأوروبي في القرون، من الثالث عشر حتى السادس عشر تدين بوجودها و آرائها الجديدة الأصيلة للفلاسفة العرب)[437] لكن أقوى تأثير كما يقول هو (تأثير الفيلسوف العربي العظيم، ابن رشد، أن نتحدث عن فارابية أو سيناوية لاتينية، و لكننا نجد في مقابل ذلك رشدية لاتينية قوية جدا توافر لها

أنصارها في أوروبا طوال أكثر من قرنيين من الزمان)[438]

هكذا كان مسار بدوي مع المنهج الفيلولوجي و هكذا اتخذت دراساته منحى تصاعديا و تطورا مستمرا في الموقف إزاء الفلسفة الإسلامية و علاقتها بالاستشراق و المستشرقينن إلى أن توَّجَه بردوده على المستشرقين ودفاعه عن القرآن الكريم و النبي محمد (صلى الله عليه و سلم) و هذا ما سنراه في البحث الموالي.

ج/ الردود على المستشرقين :

كما سبق و أن رأينا فإن صلة بدوي بالاستشراق و المستشرقين كبيرة و وثيقة فكان من الطبيعي أن يتأثر بمناهجهم و على رأسها المنهج الفيلولوجي الذي كان السمة الغالبة على دراساتهم و أبحاثهم، منتصف القرن التاسع عشر و أوائل القرن العشرين و هو نفسه يصرح بأن هذا المنهج كان متأصلا في عقله، فهل يعني هذا أن بدوي يتبنى مناهج المستشرقين و آراءهم في كل كبيرة و صغيرة و لم يكن له آراؤه الخاصة، الحرة و المستقلة، خاصة إذا علمنا أن بعضهم يتهمه بالتبعية للاستشراق، بل و يتهمه بأنه مستشرق عربي يقول عبد المنعم الحفني : (لا أرى فيه إلا أنه مستشرق عربي لأنه يتناول الموضوعات الإسلامية خصوصا من وجهة نظر المستشرقين)[439]

قد يكون هذا الرأي صحيحا إذا أخذنا جزءا من مؤلفات بدوي في مرحلة معينة من إنتاجه، لكن النظرة الموضوعية تقتضي منا أن نأخذ إنتاجه في كليته بالنظر إلى تموجات مسار الإنتاج، فهل انتهى بدوي من حيث انطلق أم أن هناك تطورا من حيث المسار و تغيرا من حيث الآراء و المواقف .

انطلق بدوي في دراساته من ترجمة أبحاث لكبار المستشرقين، عن الفلسفة الإسلامية كـ:(التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) و (شخصيات قلقة في الإسلام) و الترجمة هي اتخاذ موقف و تبن لمنهج معين و هو هنا منهج الاستشراق في أقصى درجات تعصبه و تحامله على الحضارة الإسلامية كالقول بتفوق العرق الآري على العرق السامي و أن هذا الأخير من العقم و الجدب ما يحول دونه و دون إيجاد فلسفة أو فلاسفة، و يدعم بدوي هذه الترجمات بمقدمات يستهل بها و يؤكد فيها هذه المزاعم الاستشراقية .

---

437 عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ص36.

438 نفس المصدر، ص34.

439 عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ص391.

ثم انتقل بعد الترجمة إلى تحقيق التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية مستعينا بالمنهج الفيلولوجي و الذي يدور في فلك المركزية الأوروبية حيث مصدر الفلسفة و منبعها الأول هم اليونان فلابد من إرجاع كل فكرة والبحث لها عن أصولها اليونانية، فخرجت بذلك الفلسفة الإسلامية صورة مشوهة لأصلها اليوناني .

لكن بدوي تفطن إلى المسألة فراح يرد على المستشرقين بطريقة غير مباشرة و هي إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية بنفس المنهج دائما (المنهج الفيلولوجي) و ذلك ما فعله في كتابيه (مذاهب الإسلاميين) و (تاريخ التصوف الإسلامي) و نجح في إثبات هذه الأصالة كون الكلام و التصوف ظهرا و نشئا نشأة إسلامية خالصة .

أما كتابه (الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية) فلم يستطع فيه أن يثبت هذه الأصالة حيث إن المنهج الفيلولوجي لا يسعفنا في ذلك و إنما ينبغي البحث عنها من خلال منهج آخر فـ (الرؤية الاستشراقية تقوم، من الناحية المنهجية، على معارضة الثقافات، على قراءة تراث بتراث، و من هنا المنهج الفيلولوجي الذي يجتهد في رد "كل" شيء إلى "أصله" و عندما يكون المقروء هو التراث العربي الإسلامي فإن مهمة القراءة تنحصر حينئذ في رده إلى "أصوله" اليهودية و المسيحية و الفارسية و اليونانية و الهندية ...إلخ) [440] لذا نجد بدوي يكتفي بالقول : (يكفي الفلسفة الإسلامية أن تنتج شارحا عظيما مثل ابن رشد)[441]

ثم نجد بدوي ينتقل من الرد غير المباشر إلى الرد المباشر في (موسوعة المستشرقين) من خلال هجومه على بعض المستشرقين المتحاملين على الإسلام و المسلمين، كشبرنجر [442] و بالمر [443] وبانت [444] و جيجر [445] و لامنس [446]

---

[440] محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ط/3، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م، ص14.

[441] انظر عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ط/1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.

[442] اشبرنجر : مستشرق نمساوي الأصل، ثم تجنس بالجنسية الانجليزية، ولد سنة 1813م و توفي سنة 1893م اشتهر بكتابه عن حياة النبي (صلى الله عليه وسلم) وفيه تحامل على النبي (صلى الله عليه وسلم).

انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص28 .

[443] بالمر: مستشرق انجليزي و من عملاء الاستعمار البريطاني، ولد سنة 1840م وتوفي سنة 1882م.

انظر موسوعة المستشرقين، ص67

[444] بانت: : مستشرق ولد في كوتشين سنة 1893م تخصص في الدراسات العربية خصوصا في الكتاب اليهود الذين كتبوا باللغة العربية.

انظر موسوعة المستشرقين، ص74

[445] جيجر : : أبراهام جيجر حبر يهودي ألماني تناول بالدراسة المشابه بين القرآن و بين الكتب المقدسة عند اليهود. ولد سنة 1810م وتوفي سنة 1874م كان من ابرز المؤسسين لمعهد اللاهوت اليهودي في برسلاو، من كتبه (ماذا اخذ النبي محمد من اليهودية).

انظر موسوعة المستشرقين، ص222 .

ومرجليوث و موير[447] و هرشفلد[448] و غيرهم ...

و أهم ما يأخذه على هؤلاء المستشرقين هو تحاملهم على القرآن الكريم، و تشويههم لسيرة النبي (صلى الله عليه و سلم)، و هذا ما سيدفعه إلى تخصيص مؤلَّفين لهذا الغرض (دفاع عن القرآن ضد منتقديه) و (دفاع عن حياة النبي محمد ضد المنتقصين من قدره).

وقد ألفها باللغة الفرنسية و قصد منهما تصحيح الصورة المشوهة عن الإسلام و عن نبي الإسلام و كتابه العظيم (القرآن الكريم)، عند كتاب الغرب وعند المستشرقين، و كشف الزيف و الأباطيل التي كانوا يُرَوجون لها على مدى عدة قرون يقول بدوي في مقدمة كتابه (دفاع عن القرآن): (ومنهجنا في بحثنا هذا هو المنهج الوثائقي و الموضوعي الواضح و هدفنا كشف القناع عن العلماء الكاذبين الذين قدموا الضلال والتزوير لشعب أوروبا ولغيره من الشعوب، و بإبراز الحقيقة الواضحة، سيحرز القرآن النصر على منتقديه)[449]

و في مقدمة كتابه (دفاع عن حياة النبي محمد ضد المنتقصين من قدره) يقول: (سنرى بعد تمحيصنا لمؤلفاتهم التي يدَّعُون فيها الموضوعية و الدقة العلمية، أنهم غالبا ما يكونون محكومين بآراء مُسْبقة، دينية وقومية، و قد كان في وسعهم أن يعتمدوا على وثائق ذات مصداقية مما نشره إخوانهم الأوروبيين على غرار (فتسنفلد[450] فلهوزن، ساشو وغيرهم) لكن في الواقع إنما يظهرونه من (موضوعية) إنما هو جزئي وهو مجرد ذر للرماد في العيون .

---

[446] لامنس: مستشرق بلجيكي و راهب يسوعي شديد التعصب ضد الإسلام، ولد سنة 1862م و توفي سنة 1937، يدور إنتاج لامنس حول موضوعين رئيسيين: أ) السيرة النبوية، ب) بداية الخلافة الاموية.

انظر موسوعة المستشرقين، ص503 .

[447] موير: : مستشرق و مبشر و موظف اداري انجليزي، ولد سنة 1819م و توفي سنة 1905م، عني موير بالتاريخ الإسلامي لكنه كان شديد التعصب للمسيحية و اشترك بحماسة شديدة في أعمال التبشير بالمسيحية في الهند، من أهم أعماله (حياة محمد و تاريخ الإسلام).

انظر عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين ص578 .

[448] هرشفلد: باحث يهودي في غاية التعصب ضد الإسلام، ولد في ألمانيا سنة 1854م ثم هاجر إلى انجلترا سنة 1889م و توفي سنة = =1934م. من أهم أعماله رسالته للدكتوراه بعنوان: (العناصر اليهودية في القرآن).

انظر موسوعة المستشرقين، ص609 .

[449] Badawi, Défence la vie du prophète Muhammad contre ses detracteurs 1ere edition, paris, edition AFKAR, 1990.

[450] فتسنفلد: مستشرق ألماني، ولد سنة 1808م و توفي سنة 1899م، تخصص فستنفلد في اللغات الشرقية و منها العربية و نشر كتبا كثيرة منها (وفيات الأعيان) لابن خلكان.

انظر موسوعة المستشرقين، ص399 .

و لهذا فنحن مضطرون هنا إلى كشف أخطائهم، و الرد على فروضهم الجزافية، و أن نُقَوم أخطاءهم المبنية على وقائع كاذبة و أوهام باطلة أو غير كاملة، وكل هذا بهدف حمل القاريء غير المسلم، ليكون له عن الإسلام ومؤسسه تصور واضح صحيح ومنصف عادل)

فكان هذان الكتابان بمثابة تتويج لردوده على بعض المستشرقين في (موسوعة المستشرقين) حيث ركز على أهم مسألتين خاض فيهما المستشرقون و هما القرآن الكريم و النبي محمد (صلى الله عليه وسلم) فتتبع تاريخهما في أوروبا و كيف نشأتا وتطورتا، و كشف ما يقومان عليه من أباطيل وأراجيف، و كل ذلك بمنهج فيلولوجي محكم.

ثم أتبع هذين المؤلفين بمؤلف آخر يندرج في نفس السياق و هو الرد على المسترقين، و هذا المؤلف هو آخر مؤلفاته (سنة 2001 م) و هو ترجمة لكتاب ابن إسحق عن سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى الفرنسية، و في رأينا أن هذه الترجمة هي أساسا لتصحيح تلك الأباطيل و الأكاذيب التي راجت في أوروبا طوال قرون، فمن أراد أن يكتب عن سيرة الرسول (صلى الله عليه وسلم) أو

أن يطلع عليها فما عليه إلا أن يرجع إلى مثل هذه الوثائق الأصلية.

فهل يمكننا بعد هذا كله أن نتهمه بأنه (مستشرق عربي) أم إن الموضوعية تقتضي منا إنصافه بهذا الخصوص.

و إذا كان بدوي قد هاجم المستشرقين ـ المتحاملين و المتعصبين منهم ـ و رد عليهم ردودا قوية فإنه في نفس الوقت يعترف بجهودهم و إسهاماتهم في التراث العربي الإسلامي و المستشرقين الألمان منهم خاصة يقول في ترجمته لأرش بروينلش : (عني أرش بروينلش بالشعر الجاهلي و حياة البدو و اللغة العربية و معاجمها، وواصل بذلك سلسلة ممتازة من المستشرقين الألمان في هذا الباب، أمثال كوزجارتن [451] و فرايتاج، و إيفلد وتوربكه[452] و فلهوزن، و نلدكه، و جورج ياكوب [453] و أوجست فيشر [454])[455] و معروف عن المدرسة الألمانية أنها

---

[451] كوزجارتن: مستشرق ألماني، ولد سنة 1792م و توفي سنة 1862م، اهتم باللغة العربية و حضر دروس دي ساسي في اللغة العربية الفصحى و العربية العامية عند مدرس مصري يدعى رفائيل، و نشر عدة كتب منها: (كتاب الأغاني الكبير) لعلي الأصفهاني، و (تاريخ الطبري) تحقيق للنص العربي مع ترجمة لاتينية.

انظر موسوعة المستشرقين، ص487/486 .

[452] توربكه: مستشرق ألماني، ولد سنة 1837م و توفي سنة 1890م، وجه اهتمامه الرئيسي إلى ميدان الشعر الجاهلي و أصدر ديوان (عنترة) و نشر (المفضليات) للمفضل الطبي.

الأكثر موضوعية و بعدا عن التعصب و التحامل حيث : (بسطت نشاطها العلمي إلى الشرق كله قديمة كانت أم حديثة إذ لم تكن لدى الألمان مستعمرات خاصة بهم سوى ما حصلوا عليه قُبَيل الحرب الأخيرة)[456]

و إلى جانب هؤلاء الألمان هناك ثلة من المستشرقين لها مكانة خاصة عند بدوي يشيد بأعمالهم و جهودهم في كل مناسبة يقول في معرض حديثة عن أسين بلاثيوس: (لقد كان أسين بلاثيوس طودا شامخا من أطواد الاستشراق يحتل مكان الصدارة التي يحتلها نلينو (إيطاليا) و جولدتسيهر (المجر) و نلدكه (ألمانيا) و ماسنيون (فرنسا) و كراتشكوفسكي[457] (روسيا) و دوزي[458] (هولندة)[459]

و هذا لا يعني أنه يسلم بكل آرائهم و يتبنى جميع مواقفهم بل كثيرا ما يناقشهم في بعض المسائل ويؤاخذهم عليها و كثيرا ما يتحفظ على بعض النتائج التي يتوصلون إليها، فقد ناقش نلينو في مادة كتبها عن الإسلام في (دائرة المعارف الإيطالية) عن النبي محمد (صلى الله عليه و سلم) إذ لاحظ فيها غلوا في النقد السلبي لرسالة النبي (صلى الله عليه و سلم) و سيرته يقول : (فدار بيننا نقاش في هذا الموضوع امتد إلى أكثر من ساعة، ورغم سعة ذهني للنقد التاريخي فقد أنكرت مغالاته في دعوى التأثر بالمذاهب و الآراء المسيحية الشائعة في القرن السادس الهجري)[460]

و يؤاخذ أسين بلاثيوس على تلمس الأشباه و النظائر في كتابيه عن ابن عربي و الغزالي يقول : (و المآخذ

انظر موسوعة المستشرقين، ص160 .

[453] جورج ياكوب: : يعقوب (جيورج) مستشرق ألماني متعدد الجوانب، اشتهر بدراساته عن (خيال الظل) و عن الأدب التركي، ولد سنة 1862م و توفي سنة 1937م.

انظر موسوعة المستشرقين، ص627 .

[454] أوجست فشر: مستشرق ألماني، اختص باللغة العربية: نحوا و صرفا و معجما، ولد سنة 1865م و توفي سنة 1949م.

انظر موسوعة المستشرقين، ص403 .

[455] موسوعة المستشرقين، ص106.

[456] أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق، القاهرة ، دار الفكر العربي، 1998م، ص223.

[457] كراتشكوفسكي: : يعد اجناني يوليانوفتش كرتشكوفسكي أبرز المختصين بالدراسات العربية من بين المستشرقين الروس، ولد سنة 1883م و توفي سنة 1951م' أمضى عامين في مصر و لبنان' كما أسهم كرتشكوفسكي في مجموعة الأدب العالمي التي كان يشرف عليها مكسيم جوركي.

انظر موسوعة المستشرقين، ص468/470/471 .

[458] دوزي: مستشرق هولندي، اشتهر خصوصا بأبحاثه في تاريخ العرب في اسبانيا، و بمعجمه (تكملة المعاجم العربية) ولد سنة 1820م وتوفي سنة 1883م.

انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص259 .

[459] موسوعة المستشرقين، ص126.

[460] عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ص110.

التي أخذناها عليه فيما يتصل بكتابه عن ابن عربي هي بعينها التي نأخذها على كتابه هذا عن الغزالي، غلو و شطط في تلمس الأشباه و النظائر، مع افتقاره إلى الأسانيد المكتوبة أو الشفوية للدلالة على التأثر و التأثير)[461] و هكذا كان تعامل بدوي مع الاستشراق و المستشرقين.

فرغم الاعتراف بفضلهم و جهودهم في مجال الدراسات الإسلامية إلا أنه يناقشهم فيما يختلف فيه معهم، و هذا هو النقد البنَّاء الذي يستفيد من جهود الغير و يستغني عما لا يفيد.

فنحن نجد (مئات من المستشرقين من أكثر دول العالم قدموا لنا آلاف الدراسات الرائدة و الكتب المحققة تحقيقا علميا فريدا، إذا كانت لهم بعض الآراء التي قد نختلف معها في قليل أو في كثير، فلهم دينهم و لنا دين، يجب علينا تحليل تلك الآراء و القيام بنقد هذا الرأي أو الآخر من الآراء التي قالوا بها و لكن على أساس الحجة المعقولة و ليس على أساس الخطابة و المبالغة و الإنشاء و سيل الشتائم)[462]

---

[461] موسوعة المستشرقين، ص125.

[462] عاطف العراقي، البحث عن المعقول في الثقافة العربية، ط/1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2004م، ص48.

الفصل الثالث: نماذج من تطبيقات المنهج.

- تمهيد.

المبحث الأول: المؤلفات المتقدمة.

المطلب الأول: فلسفة الحضارات عند اشبنجلر.

أ -التأريخ للفلسفة اليونانية.

ب -التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

ج- نقد وتقييم.

المطلب الثاني: التفسير الوجودي.

أ -الإنسانية والوجودية في الفكر العربي.

ب -شطحات الصوفية.

المبحث الثاني: المؤلفات المتأخرة.

المطلب الأول: المنهج الفيلولوجي.

أ -المثل العقلية الأفلاطونية.

ب - الحكمة الخالدة.

ج- مختار الحكم ومحاسن الكلم.

المطلب الثاني: المنهج الفيلولوجي وتأصيل الفلسفة الإسلامية.

أ -مذاهب الإسلاميين.

ب - تاريخ التصوف الإسلامي.

ج- الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية.

الفصل الثالث: نماذج من تطبيقات المنهج عند بدوي.

تمهيد:

في هذا الفصل سنحاول إلقاء الضوء على بعض مؤلفات بدوي كجزء تطبيقي لما أسلفنا الحديث فيه عن الأصول النظرية، وهذا الجزء من البحث يؤكد أو ينفي صحة ما توصلنا إليه من استخلاص تلك الأصول حيث بيّنّا خلفياته المعرفية و النظرية التي ينطلق منها في دراساته، عن الفلسفة الإسلامية و التي شكلت عنده أسسا ومرتكزات. تعد بمثابة مقدمات يستخرج منها نتائج تكون من طبيعة تلك المقدمات.

و كما هي عادتنا في التفريق بين مؤلفات بدوي المتقدمة منها والمتأخرة. قسمنا هذا الفصل إلى مبحثين الأول للمؤلفات المتقدمة والثاني للمؤلفات المتأخرة، وسيتبين على أي أساس قام هذا التقسيم و ما هو الاتجاه والمنهج الذي يسود و يطغى على هذه المؤلفات. و كيف كان الانتقال من منهج لآخر و في المنهج الواحد كيف حصل تغير من اتجاه لآخر.

و سنقوم في هذا الفصل بالتركيز على مؤلفات بعينها تبين بوضوح، هذه المسالك و المنعرجات في مسيرة بدوي العلمية، و سنركز على مؤلف واحد في كل جزئية حتى يتسنى لنا إلقاء الضوء الكافي عليه. وقد نشير إلى بعض المؤلفات الأخرى إشارات خفيفة دون التركيز أو التوسع فيها، لبيان الخلفية النظرية التي يقوم عليها المؤلف و الغرض من تأليفه.

و سنركز على ثلاثة مناهج نرى أن كل الأصول النظرية الأخرى تجتمع عندها و هي فلسفة الحضارات عند اشبنجلر، التفسير الوجودي و المنهج الفيلولوجي.

المبحث الأول: المؤلفات المتقدمة.

المطلب الأول: فلسفة الحضارات عند اشبنجلر.

أ/ التأريخ للفلسفة اليونانية:

اهتم بدوي منذ البداية بالتأريخ للفلسفة اليونانية، فكتب تأريخا شاملا مفصلا لهذه الفلسفة في كامل عصورها و مراحل تطورها، بمختلف مذاهبها ومدارسها، و جل أعلامها وفلاسفتها كما اهتم بمصطلحاتها. وذلك في أربعة كتب أساسية هي (ربيع الفكر اليوناني)، (خريف الفكر اليوناني)، (أفلاطون)، (أرسطو).

و سنقتصر في هذه الدراسة على أولى هذه المؤلفات (ربيع الفكر اليوناني) و فيه يتجلى منهجه في التأريخ لهذه الفلسفة، حيث يستهل الربيع بمقدمة مستفيضة عن المنهج الذي سينتهجه في هذا التأريخ، يبدأ بدوي المقدمة بعرض المشاكل التي تعترض تاريخ الفلسفة و هي ثلاثة مشاكل رئيسية كما يقول:

أولا: (مشكلة نشأة الفلسفة، أي ما هو التاريخ الذي نستطيع أن نقول عنده إن الفلسفة قد وجدت بالفعل)[463] و هنا بعد أن استعرض بدوي بعض الآراء القائلة بأن الفلسفة يمكن أن تكون قد نشأت عند الشرقيين كالمصريين و البابليين والآشوريين و الهنود، ينتفض بدوي لدحض هذه المزاعم كما يقول و يؤكد : (أن بدء الفلسفة لا يمكن أن نضعه في الفكر الشرقي و إنما يجب أن يكون هذا البدء في القرن السادس (ق.م)عند اليونانيين)[464] و هذا الرأي كما هو واضح هو انتصار للمركزية الأوروبية كما هو شائع في أدبيات الغرب حيث: (الفلسفة اليونانية تحتل المكانة المركزية في تاريخ الفكر الإنساني. لأن اليونانيين هم الذين عرفوا كيف يفصلون الفلسفة عن الدين لأول مرة باحثين عن معنى وتفسير للعالم)[465]

ثانيا: (مشكلة حدود الفلسفة، أي إلي أي حد نستطيع أن نقول أن ثمة تاريخا للفلسفة، و أن هذا التاريخ مستقل عن بقية العلوم الروحية) [466] فكنت مثلا يري أن تاريخ الفلسفة هو تاريخ العقل الخالص أو المجرد. بيد أن بدوي لا يوافقه علي هذا الرأي و يري فيه عيوبا (لأننا إذا أخذنا بهذا الرأي اضطررنا إلي أن نطرد من حظيرة

---

[463] عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص7.

[464] نفس المصدر، ص11.

[465] Librairie Larousse, petite encyclopedie Larousse, paris 6e, 1976.I ترجمة بتصرف.

[466] بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص7.

الفلسفة مذاهب كثيرة تقول بالوجدان و العاطفة، و معني هذا طرد مقدار كبير من المذاهب الفلسفية الرئيسية)[467]

و نلاحظ هنا أن بدوي في موقف الدفاع عن النفس، فالمذهب الفلسفي الذي يتبناه هو مذهب يقول بالوجدان والعاطفة (الوجودية)، لذا نجده يقول : (ليست هناك حدود ثابتة بين الفلسفة و العلم أو بين الفلسفة و الفن، أو بينهما و بين الدين و السياسة و إنما هذه حدود مختلطة تارة تضيق و تارة تتسع)[468]

ثالثا:(هل هناك قانون خاص تسير عليه المذاهب الفلسفية في تطورها؟ و إذا كان هناك مثل هذا القانون، فما هو. و ما هو المنحي الذي ترسمه المذاهب الفلسفية في ظهورها علي مدى التاريخ... ثم إذا كانت ثمة صلة بين المذاهب المختلفة التي تظهر على مدى التاريخ، فهل هي صلة تقدم أو صلة تأخر، أو هل هي صلة دورات مقفلة، و لكل دورة من هذه الدورات قانونها الخاص الذي تسير عليه)[469] و هنا يعرض بدوي مختلف الآراء في هذه المسألة و أشهرها رأي أوجست كونت و هيجل إذ يقولان بالتقدم المستمر في الزمان اللانهائي للروح الإنسانية فأوجست كونت يقول : (إن التاريخ الروحي للإنسانية... قد ابتدأ بالتفكير اللاهوتي و ارتفع منه إلي التفكير الميتافيزيقي . و أخيرا وصل إلي التفكير العلمي. و التفكير العلمي هو الخطوة النهائية و الأخيرة في نظر كونت ... و بمثابة هذا الرأي ... ما قال به هيجل من أن تاريخ الفلسفة ليس إلا الروح المطلقة الكلية حين ينظر إليها من الخارج، أي بوصفها تعرض نفسها في الزمان، فإن الروح المطلقة لا بد لها على مدى الزمان أن تصل إلي إدراك ذاتها، و إدراكها لذاتها يتم بأن تصبح الروح موضوعا لذاتها، و بعد إدراكها لذاتها تعلو على الحالة التي هي عليها في فترة معينة، و تترفع إلي درجة أعلى وهكذا باستمرار. و الروح في هذا التطور تسير على المنهج الديالكتيكي)[470]

و يرفض بدوي هذين الرأيين، لأن البحث العلمي لا يوصلنا إلى مثل هذه النتيجة، و لهذا نرى الفلاسفة و مؤرخي الفلسفة قد بدؤوا يتحللون من هذه النظرة في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وسبب هذا التحلل هو ازدهار الدراسات الفيلولوجية في هذه الفترة و ما بعدها، حيث لم يعد ينظر إلى تقسيم العصور إلا على أساس ما لدينا من موارد ووثائق، كما أن النظرة إلى تاريخ الفلسفة يدخل في حسابه عنصر الشخصية أو الفردية، فالفلسفة ليست مجردة عن أصحابها و القائلين بها أو العصر الذي ظهرت فيها. إلى ظهور عامل

---

[467] نفس المصدر، ص13/12.

[468] نفس المصدر، ص14.

[469] نفس المصدر ونفس الصفحة.

[470] نفس المصدر، ص25.

القوميات في أوروبا حيث لم يعد المؤرخون يكتبون عن تاريخ عام للفلسفة الأوروبية و إنما يكتبون عن تاريخ الفلسفة الفرنسية أو الفلسفة الألمانية أو الإنجليزية أو الإيطالية... إلخ.[471]

ثم يخلص بدوي بعد هذه الآراء إلى ظهور نظرة جديدة لتاريخ الفلسفة. بعد الحرب العالمية الثانية، و هذه المحاولة جديدة كل الجدة أحدثت ثورة كوبرنيكية في فلسفة الحضارات والتاريخ للفلسفة يقول : (و هذه المحاولة هي تلك التي قام بها فيلسوف نعده أكبر فلاسفة الحضارات. و نعني به أوزفلد اشبنجلر)[472]

حيث يري اشبنجلر أن التاريخ العام ينقسم إلى عدة حضارات، عدها فوجدها ثماني، ورأى أن كل حضارة من هذه الحضارات تكون دورة مقفلة خاصة، بمعنى أن كل حضارة لها قانونها الخاص الذي تسير عليه، وهي مستقلة كل الاستقلال عن غيرها من الحضارات.

والحضارات في تطورها تخضع جميعا لقانون واحد ثابت، فالحضارة تنقسم إلى أدوار هي كالفصول الأربعة بالنسبة للسنة، إلا أن كل قسمين يكونان شيئا واحدا ولذا تنقسم الحضارة بمعناها العام إلى قسم أول هو الحضارة وقسم ثان هو المدنية.

ففي الفلسفة مثلا يسود علم ما بعد الطبيعة في دور الحضارة، وهو مرتبط أشد الارتباط بالرياضيات كون هذه الأخيرة رموزا للحياة الروحية إبان ذلك العصر، كما أنه مرتبط بالدين، أما في دور المدنية فيسود علم الأخلاق وهو مرتبط أشد الارتباط بالاقتصاد السياسي وبقواعد المعاملات.

وعلى هذا الأساس نستطيع أن نقول كما قال نيتشه، إن لكل حضارة أسلوبها الخاص، وهذا الأسلوب يطبع كل فنان وكل سياسي وكل مفكر، في أي ناحية من نواحي الحياة الروحية بطابعه الخاص، ولا نستطيع مطلقا أن نفهم فيلسوفا من الفلاسفة إلا إذا عرفنا الخصائص المميز للحضارة التي ينتمي إليها[473]

وبعد أن بسط رأي اشبنجلر في فلسفة الحضارات يقول بدوي: (وعلى هذا المنهج الذي رسمه اشبنجلر سنسير في دراستنا لتاريخ الفلسفة اليونانية)[474]

وهو ما سار عليه بالفعل في محاوله للتأريخ للفلسفة اليونانية حيث قسمها إلى فصول السنة الأربعة افتتحها بربيع الفكر اليوناني وخصائص هذه الروح أين نشأت الفلسفة لأول مرة مع طاليس في القرن السادس قبل

---

[471] نفس المصدر، ص29/26.

[472] نفس المصدر، ص 30.

[473] – عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص:32/30

[474] – نفس المصدر، ص:33

الميلاد، ثم المدارس التي ظهرت قبل سقراط، وبعد الربيع يأتي الصيف وهو قمة الازدهار وأوج العطاء مع أفلاطون وأرسطو. أين أقيمت الفلسفة الطبيعية على قواعد ميتافيزيقية، وأصبحت تكون نظرة شاملة في الوجود. والفلسفة الأخلاقية قد تكونت وأصبحت ذات أساس ثابت، كما نُظِر إلى كثير من المشاكل الميتافيزيقية نظرة ثابتة واسعة تقوم على أساس الإدراك العقلي الصرف – بالقدر الذي استطاع به ذلك – لظواهر الوجود وما يخضع له من قوانين، وبذا بلغت الفلسفة – بالمعنى الدقيق – أعلى درجة قدر لها أن تبلغها في هذه الحضارة[475]

وبعد الصيف يأتي الخريف أين تبدأ الفلسفة اليونانية في الأفول مع الرواقية و الأبيقورية والشكاك أين سادت الأخلاق السلبية التي ترجو أن تحقق شيئا من الطمأنينة السلبية خاصة عند الأبيقوريين أو مع ما حدث بالنسبة للتوقف وتعليق الحكم عند الشكاك[476]

و بعد الخريف يأتي الشتاء أين تبدأ الفلسفة في التلاشي والاختفاء حينما صار الفلاسفة يعتمدون على الدين كما فعل فيلون[477] أو الاعتماد على الوجد[478] والتجربة الصوفية كما فعل أفلوطين[479]

وهذا الأخير يرى بدوي أنه لا يتوافر على خصائص الروح اليونانية بل يجب إلحاقه بحضارة أخرى ولتكن الحضارة الإسلامية أو الحضارة السحرية كما يسميها اشبنجلر، فالروح التي يتميز بها أفلوطين هي الروح الشرقية، لذا فإننا نجد هذه الشخصية تحظى بمكانة خاصة عند الفلاسفة المسلمين ويطلقون عليه (الشيخ اليوناني).

ب/ التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية:

(التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) عنوان كتاب ألفه بدوي سنة 1940م وهو الكتاب الثاني بعد كتابه عن نتشه، هذا الكتاب يحوي على دراسات بعض المستشرقين، ترجمها إلى اللغة العربية، بحيث جعل منها وحدة موضوعية تعبر عن غرضه من تأليف هذا الكتاب وهو بيان العلاقة بين الفلسفة اليونانية والحضارة الإسلامية والفرق بينهما. والبحوث التي يحتوي عليها الكتاب هي:

---

475 – نفس المصدر، ص:3

476 – نفس المصدر، ص:8

477 – نفس المصدر، ص:89

478 الوجد: : ما يصادف القلب و يرد عليه بلا تكلف و تصنع. انظر التعريفات للجرجاني، ص 344.

479 بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص:112

أولا: تراث الأوائل في الشرق والغرب (لكارل هينرش بكر).

وفي هذا البحث يتحدث عن أثر التراث اليوناني وكيف أنه أنتج في الغرب تطورا من نوع آخر يختلف كل الاختلاف عن نظيره في الشرق[480] وذلك راجع إلى طبيعة كل منهما وكيفية تمثله بهذا التراث اليوناني.

ثانيا: - من الإسكندرية إلى بغداد (لماكس ما يرهوف)

- التراجم الأرسططالية المنسوبة إلى ابن المقفع (لباول كراوس).وهذان البحثان يتحدثان عن المدارس والشخصيات التي ساهمت أو من المرجح أن تكون قد ساهمت في انتقال التراث اليوناني إلى الحضارة الإسلامية (مدرسة الإسكندرية، ابن المقفع).

ثالثا: - موقف أهل السنة بإزاء علوم الأوائل (لإجنتس جولدتسيهر)

- بحوث في المعتزلة (لكرلو ألفونسو نلّينو)

- العناصر الأفلاطونية المحدثة والغنوصية في الحديث (لإجنتس جولدتسيهر) وهذه الأبحاث تتحدث عن العلاقة بين الدين والفلسفة اليونانية وكيف كان موقف المسلمين إزاء هذه الفلسفة، وما قبلوا منها وما نفروا منه وعادوه عداء شديدا وكيف أن الأفلاطونية المحدثة تم احتضانها بحرارة بين أوساط المسلمين.

رابعا: - محاولة المسلمين إيجاد فلسفة شرقية (لكرلو ألفونسو نلينو)

وفي هذا البحث يتحدث نلينو عن محاولة ابن سينا معارضة الفلسفة اليونانية باقتراح فلسفة مشرقية. لكنها في الحقيقة فلسفة إشراقية ترمي إلى معرفة الله عن طريق الوجدان والذوق [481] في مقابلة الفلسفة الدقيقة التي تستخدم البرهان وتسير على منهج استدلالي[482]

واضح من كل هذه الترجمات والتأليف بينها أنها تسير في وحدة موضوعية متناسقة، تعبر عن العلاقة بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية. خصوصا إذا أضفنا إلى هذه الترجمات، المقدمة التي استهل بها بدوي هذه الأبحاث فهي تعبر بشكل واضح عن المنهج الذي اختاره بدوي ليسير وفقه وهو فلسفة الحضارات عند

---

[480] عبد الرحمن بدوي، التراث اليونانيفي الحضار ة الإسلامية، ص: 19.

[481] الذوق: الذوق في معرفة الله تعالى، عبارة عن نور يقذفه الحق بتجليه في قلوب أوليائه يفرقون به بين الحق و الباطل من غير أن ينقلوا ذلك من كتاب أو غيره.

انظر التعريفات للجرجاني، ص177 .

[482] عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص: 265.

اشبنجلر.

يقول بدوي عن الوحدة التي تكمن وراء هذه الأبحاث (وفي الآن نفسه تخضع لها، فيرتفع بها جميعا إلى مشكلة واحدة. هي في هذا الباب مسألة المسائل ومشكلة المشاكل.

كيف لا وهي مشكلة الحضارة الإسلامية نفسها. ما هي وما هو جوهرها ؟ وما مكانتها بين الحضارات العالمية ؟ وما هو حظها من السمو والامتياز؟ وما هو بالتالي حظ حامليها أو مخالفيها من الطرافة والجدة إلى غيرها من الحضارات، وبإزاء أصحاب هذه الحضارات الأخرى؟)[483]

ويقصد بأصحاب الحضارات الأخرى، الحضارة اليونانية وبالتالي يتخذها كمقياس للحكم على الحضارة الإسلامية، إذ نجد لكل حضارة روحا خاصة بها تحدد خصائصها ومميزاتها، وتنطبع بالطابع الذي يقتضيه جوهرها.

فإذا رأينا روح الحضارة الإسلامية لا تأخذ من الحضارة اليونانية إلا ما ليس بمقوم جوهري لهذه الحضارة الأخيرة كما يرى كارل هينرش بكر وإذا رأينا الاتجاه العام لروح الحضارة الإسلامية ينفر نفورا شديدا من التراث اليوناني فيحمل عليه حملة عنيفة شعواء كما يرى جولدتسيهر وإذا رأينا المحاولة التي حاولتها روح الحضارة الإسلامية من أجل معارضة النتاج المميز لروح الحضارة اليونانية. بنتاج من طبيعة هذا النتاج اليوناني، قد اتهمت بالإخفاق التام والفشل الذريع كما يرى نلينو.

إذا رأينا هذا كله، عرفنا أن روح الحضارة الإسلامية متباينة أشد التباين مع روح الحضارة اليونانية. ومن معرفتنا لهذا التباين، نستطيع أن نستخلص روح الحضارة الإسلامية[484]

وهكذا جمع بدوي تنائج أبحاث المستشرقين بمنهج اشبنجلر في فلسفة الحضارات ليحدد خصائص روح الحضارة الإسلامية التي تنكر الذاتية أشد الإنكار وتفنيها في ذات ليست الذوات المختلفة أجزاء تكونه بل هو كل يعلو على الذوات كلها، ولما كانت الفلسفة تعتمد على الذاتية فهي منافية لطبيعة الروح الإسلامية، لهذا لم يقدر لهذه الروح أن تنتج فلسفة، بل ولم تستطع أن تفهم روح الفلسفة اليونانية. وأن تنفذ إلى لبابها وإنما هي تعلقت بظواهرها[485] فيما يسمى بالتشكل الكاذب كما يقول اشبنجلر.

---

[483] المصدر نفسه، ص/ هـ.

[484] المصدر نفسه، ص/هـ/و.

[485] المصدر نفسه، ص /و/ز.

وإذا كانت الروح الإسلامية الخالصة تكشف في هجومها على نتاج الروح اليونانية عن خصائصها ومميزاتها فإنها تكشف عنها أيضا فيما أخذته من التراث اليوناني كما بيّن ذلك جولدتسيهر في بحثيه عن التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية.

(فأرسطو اليوناني لم تستطع الروح الإسلامية أن تهضمه، فاستعانت على هضمه بالأفلاطونية المحدثة التي هي مزيج نصيب الروح الشرقية فيه أكبر من نصيب الروح اليونانية. بل إن العلوم الشرعية نفسها، وخصوصا الحديث، قد تأثرت أعظم التأثر بهذه الأفلاطونية المحدثة، لأن رجال الدين قد وجدوا فيها روحهم الإسلامية في صورة أخرى، أروع وأعظم نموا وأكثر تفصيلا)[486]

ج/ نقد وتقييم:

هذه المؤلفات، سواء التأريخ للفلسفة اليونانية أو التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية. هي من بواكير إنتاج بدوي في بداية الأربعينيات وهو متأثر فيها بفلسفة الحضارات لدى اشبنجلر الذي يعده أعظم فيلسوف للحضارات، فكان أن تأثر به وتبنى منهجه في مؤلفاته هذه.

و الفرق واضح بين تأريخه للفلسفة اليونانية ودراسته للفلسفة الإسلامية حيث طبق منهج اشبنجلر بحذافيره على الفلسفة اليونانية بينما أسقطه بشكل تعسفي ومبتور على الفلسفة الإسلامية.

درس الفلسفة اليونانية في كامل عصورها ومراحل تطورها ومختلف مدارسها وفلاسفتها وأعلامها، مدققا في مصطلحاتها، مستقصيا لخصائص كل عصر من عصورها، مستخلصا بذلك الروح العامة التي تسري فيها، فقسمها إلى فصول السنة كما يراها اشبنجلر، الربيع فالصيف، الخريف فالشتاء.

بينما اكتفى في الفلسفة الإسلامية بترجمة بعض دراسات المستشرقين متبنيا نتائجها التي لم يتوصل إليها بنفسه، ثم قام بالتأليف بينها ليستخلص بذلك روح الحضارة الإسلامية، ولم يكن استخلاصه هذا مباشرا و إنما نتائج غير مباشرة. حيث استخلص خصائص هذه الروح من خلال موقفها إزاء التراث اليوناني وما أخذته منه وما رفضته.

وكان عليه أن يقوم بنفس ما قام به مع الفلسفة اليونانية، أي بدراسة التراث الإسلامي في مختلف عصوره

---

[486] عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ، ص/ يا.

ومراحل تطوره، بمختلف اتجاهاته ومذاهبه، فلاسفته وفقهائه ومتكلميه...إلخ حتى تكون نتائجه من مقدمات موضوعية ويكون حكمه أقرب إلى الواقع.

المطلب الثاني: التفسير الوجودي.

أ/ الإنسانية والوجودية في الفكر العربي:

مؤلفات بدوي في التصوف عديدة ومتنوعة، والجامع بينها هو مذهبه الفلسفي الذي تبنَّاه من البداية وهو (الوجودية). فبعد أن أقام مذهبه وعرضه في الاتجاه الذي بدأه هيدجر، أراد أن يؤسس لمذهبه هذا دعائم وأسسا من رحم الفكر الإسلامي، والذي يرى فيه أن التصوف نموذج رائع لمثل هذا المشروع، فمنح بذلك دراساته عن التصوف تفسيرا وجوديا خالصا.

عرض بدوي الخطوط العامة والمعالم الأساسية لمشروعه هذا سنة 1947م في مجموع محاضرات ألقاها بلبنان، ثم جمعها في كتاب هو (الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) وعن الهدف من هذا العرض يقول: (قصدنا إلى إحياء بعض من العناصر الممتازة الخليقة بالبقاء في تراثنا العربي، حتى نعاني من وراء تمثله من جديد، تجربة حية خصبة من شأنها أن تهيء لنا حاضرا أبديا)[487]

وهذه العناصر الخصبة يحددها بدوي في ثلاثة عناصر أساسية هي:

1) النزعة الإنسانية.

2) أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي.

3) فن الشعر الوجودي.

فلنتناول كل عنصر على حدة:

أولا) النزعة الإنسانية: وهنا يستعين بدوي بفلسفة الحضارات عند اشبنجلر فيقول: (وهذا العود المحوري إلى الوجود الذاتي الأصيل هو ما يسمى في التاريخ العام باسم (النزعة الإنسانية)، ولا بد لكل حضارة ظفرت بتمام دورتها أن تقوم روحها بهذا الفعل الشعوري الحاسم، ولهذا كان علينا أن نتفقده في الحضارات التامة النمو على تعددها، وما الاختلاف إلا في الألوان المحلية والمعادلات الشخصية الضئيلة، أما الخصائص الإجمالية العامة

---

487 – بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص7.

فواحدة بين جميع الحضارات)[488]

ويستعمل بدوي عبارة (الحضارة العربية) بالمعنى الذي حدده اشبنجلر. فالعرب والإسلام هنا صيف هذه الحضارة، وعلى أيديهم ظهرت النزعة الإنسانية ظهورا واضحا، بعد أن كانت بداياتها في عهد كسرى أنوشروان. ويمثل هذه النزعة في أيامه برزويه الذي ورد ذكره في (كليلة ودمنة). وإلى جانب برزويه نجد شخصية بولس الفارسي، وصولا إلى سلمان الفارسي الذي عانى تجربة روحية، وجدّ في السعي لاعتناق دين يستقر عنده نهائيا فتنقل إلى المزدكية ثم إلى المسيحية ثم أخيرا إلى الإسلام[489]

كما كانت بدايات هذه النزعة (في المنطقة الجنوبية الغربية من الحضارة العربية بمعناها العام، صورة أكمل وأكبر تأثيرا وأدق تفصيلا، ونعني بها تلك المتمثلة في الغنوص الهليني وفي كتب هرمس ورجال الأفلاطونية المحدثة. والفكرة الرئيسية فيها هي فكرة الإنسان الكامل أو الإنسان الإلهي أو الأول)[490]

وبعد هذا التمهيد الذي يقول عنه بدوي أن الوثائق لا تسعفنا في الاستفاضة في خصائص هذه المرحلة ينتقل إلى المرحلة الإسلامية الزاخرة بمثل هذه الوثائق خصوصا مؤلفات الصوفية، وهنا يظهر أثر المنهج الفيلولوجي الذي يعتمد على الوثائق بشكل رئيس ثم البحث عن مصدر هذه الآراء. كما يقول: (فصار في وسعنا بيان وجود خصائص النزعة الإنسانية في الفكر العربي)[491]

أما الخاصية الأولى وهي النظر إلى الإنسان على أنه مركز الوجود، فقد وجدت خير تعبير عنها عند ابن عربي وفي إثره عند عبد الكريم الجيلي، وهي أن الإنسان الأول أو الكامل هو صورة دقيقة كاملة من الله، وأنه لهذا خليفته على الأرض، وأن الإنسان قادر على بلوغ هذه الدرجات العالية التي للإنسان الأول أو الكامل، وذلك أن المرتبة لا تتحقق إلا في النبي، والنبي هنا يتخذ نموذجا للإنسان الحسي، لأن النبي في الإسلام يُنظر إليه على أنه إنسان كامل بكل ما لهذه الكلمة من معنى[492]

وكل ذلك وجد له سندا يدعمه من القرآن والحديث، كقوله تعالى: (لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم)[493] وقوله صلى الله عليه وسلم: (خلق الله آدم على صورته) و(من عرف نفسه فقد عرف ربه).

---

[488] نفس المصدر، ص14.

[489] انظر عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص30/28.

[490] المصدر نفسه، ص31.

[491] انظر المصدر نفسه ، ص40.

[492] انظر المصدر نفسه ، ص51/40.

[493] انظر الآية، 95/4.

والخاصية الثانية هي تمجيد العقل التي بلغت أوجها كذلك في هذا الفكر العربي وأوغل فيها حتى رد العقل إلى مرتبة الألوهية، وهذه الخاصية تعتمد خصوصا على قوله صلى الله عليه وسلم: (أول ما خلق الله العقل)[494]

وكما يجري عليه العمل في المنهج الفيلولوجي يقول بدوي: (وفي هذه الخاصية أيضا نلاحظ أن التأثير يرجع إلى نفس المصدر: وهو الأفلاطونية المحدثة والغنوص ثم المذاهب الهندية أو ما زعم أنه هندي)[495]

والخاصية الثالثة هي تمجيد الطبيعة والشعور بالألفة بين الإنسان وبينها سارية لدى الصوفية والفلاسفة الطبيعيين. كما يتضح جليا عند أبي بكر محمد بن زكريا الرازي وجابر بن حيان[496] من الفلاسفة الطبيعيين. أما عند الصوفية فيظهر خصوصا عند السهروردي في (رسالة أجنحة جبرائيل) حيث نرى حرارة في التعبير عن الإحساس بجمال الطبيعة والاتحاد بها في الإطار الطبيعي الذي وضع رؤياه الصوفية المعبر عنها في الرسالة[497]

والخاصية الرابعة هي القول بتقدم العلوم، وبالتالي بالتقدم المطرد للإنسانية، وهذه الخاصية نراها عند جابر بن حيان في صورة غامضة ولكننا نجدها واضحة وضوحا كافيا عند أبي بكر الرازي، وذلك في المناظرة التي جرت بينه وبين أبي حاتم الرازي.[498]

أما التحديد التاريخي لنشأة هذه النزعة في الفكر العربي فنستطيع أن نقول إنها بدأت بصورتها الواضحة القوية في مستهل القرن الرابع بعد أن مهد لها ابن الراوندي في القرن الثالث، واستمرت تقوى وتعمق مضمونها وتوسع ميدانها من الدين إلى العلم إلى الأدب العام حتى تلقتها الصوفية الإشراقية في القرن السادس ممثلة في مؤسسها الأكبر، السهروردي المقتول، الذي أعطى النزعة كل شعورها بذاتها فكان بهذا ممثل أعلى نقطة في تطورها ثم أخذت تتسع بعد ذلك مع ابن عربي ومدرسته، ثم ابن سبعين إلى أن تبلغ الصدر الشيرازي[499]

---

[494] انظر بدوي، الإنسانية والوجودية، ص58.

[495] المصدر نفسه ، ص:61/60.

[496] جابر بن حيان: : جابر بن حيان بن عبد الله الكوفي، أبو موسى: فيلسوف كيميائي كان يعرف بالصوفي من أهل الكوفة، و أصله من خراسان، له تآليف كثيرة ضاع أكثرها، من تآليفه الباقية: (مجموع رسائل)، (أسرار الكيمياء)، (علم الهيئة) توفي بطوس سنة 200هـ. الأعلام ج2/ص 103.

[497] – انظر بدوي، الإنسانية والوجودية، ص62/61.

[498] – انظر المصدر نفسه ، ص،63/62.

[499] الصدر الشيرازي: محمد بن ابراهيم بن يحيى القوامي الشيرازي، الملا صدر الدين، فيلسوف من القائلين بوحدة الوجود، من أهل شيراز فارسي المحتد، عربي التصانيف كان يعرف بالأخوند (الأستاذ) رحل إلى أصبهان و تعلم فيها، و توفي بالبصرة و هو متوجه إلى مكة حاجا.من كتبه (أسرار الآيات) جزء في التفسير، توفي سنة 1059هـ .

والداماد في القرن الحادي عشر الهجري، لكنها كانت قد فقدت مميزاتها الخاصة منذ نهاية القرن السابع[500]

ولا يخفى أن هذا التوصيف والتحقيب هو من صميم فلسفة اشبنجلر في الحضارات فابن الراوندي يمثل النزعة التنويرية في نهاية الربيع مثلما يمثلها السوفسطائيون بالنسبة للحضارة اليونانية. ثم يأتي بعد ذلك الصيف وهو أوج القمة وعصر الازدهار، والذي يمثله السهروردي المقتول وابن عربي وابن سبعين. ثم يأتي الخريف مع الصدر الشيرازي والداماد في القرن الحادي عشر، ليتلاشى كل شيء بعد ذلك في فصل الشتاء.

ثانيا) أوجه التلاقي بين التصوف الإسلامي والمذهب الوجودي:

وهنا يستعين بدوي بالفلسفة الوجودية لتوصيف التصوف الإسلامي فيجعل من هذا الأخير فلسفة في الوجود يمكننا الانطلاق منها ما دامت من تراثنا لتأسيس مذهب في الوجود من شأنه أن يهيئ لنا حاضرا أبديا.

فبعد أن مهَّد لهذا التلاقي بين التصوف والوجودية، بقيام نزعة إنسانية في الحضارة العربية بمعناها عند اشبنجلر. واستعان بالمنهج الفيلولوجي لبيان استمرارية هذا المذهب عبر التاريخ برد عناصر التصوف الإسلامي إلى الهلينية والأفلاطونية المحدثة.

يوظف التفسير الوجودي في أوجه التلاقي بين التصوف والوجودية لأن (بين كلتا النزعتين: الصوفية والوجودية، صلات عميقة: في المبدأ والمنهج والغاية).

1/ في المبدأ: لأن كلتيهما تبدأ من الوجود الذاتي، وتقيم من أحواله مقولات عامة للوجود، وهي بالتالي تجعل الوجود سابقا على الماهية، ضد كل فلسفة تصورية. (فالأحوال) عند الصوفي هي بمثابة الصفات والكيفيات عند الفيلسوف الطبيعي، لأنه لا يعترف بوجود حقيقي غير الوجود الذاتي أو هو على الأقل يضع ترتيبا تصاعديا فيجعل الوجود الذاتي فوق الوجود الفزيائي)[501]

2/ في المنهج: وهو أن التصوف الإسلامي ليس (مجرد تحليلات نفسية شخصية لأحوال فردية تؤخذ على هذا الأساس النفسي الفردي، بل هو في جوهره تحليل الوجود الذاتي بوصفه الوجود الحقيقي، كما تقول النزعة الوجودية تماما)[502]

3/ في الغاية: وهي: (رفع الأغيار أو الوجود غير الذاتي وعالم الكون والفساد عن الذات والأنا وتستمر

الأعلام للزركلي، ج5/ ص 303.

[500] – انظر، بدوي، الإنسانية والوجوديةفي الفكر العربي، ص69/68

[501] عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجوديةفي الفكر العربي، ص،73.

[502] المصدر نفسه، ص:74.

عملية التجريد حتى يزول السوى كله، فلا يبقى ثمة غير الذات وحدها مع مسؤوليتها الهائلة)[503]

ثم يفيض بدوي في إيراد الأشباه والنظائر ويحلل ويقارن بين أقوال الصوفية وأقوال الوجوديين كابن عربي والحلاج والسهروردي من الجانب الإسلامي، وبين الوجوديين من الجانب الأوروبي ككيركجورد وهيدجر وكارل يسبرز ثم يقول: (وهذا فليس بعجب أن نرى النتائج التي يصل إليها كيركجورد من هذه الأسس تشبه كثيرا النتائج التي يصل إليها السهروردي مثلا)[504]

ولهذا نجد بدوي حينما يكتب عن الصوفية المسلمين، يحلل شخصياتهم تحليلا وجوديا وكثيرا ما يقيم مقارنات بينهم وبين الفلاسفة الوجوديين كما فعل مع رابعة العدوية وأبي يزيد البسطامي أو في ترجماته كما فعل في (الإنسان الكامل في الإسلام) و (شخصيات قلقة في الإسلام).

ثالثا) فن الشعر الوجودي:

وهذا الجزء من الكتاب لا يهمنا كثيرا في بحثنا هذا، كونه يبحث في العلاقة بين الفلسفة والشعر (فالوجودية أقرب الفلسفات إليالشعر والشعر أقرب الفنون إلى الوجودية) [505] ويحلل فيه بدوي بعض قصائد الشعراء الأرورببين كبودلير و جوته وغيرهما، كما يشير إلى لمحات من شعره هو.

ب/ شطحات الصوفية:

(شطحات الصوفية) كتاب ألفه بدوي سنة 1949م، خصصه لشطحات أبي يزيد البسطامي. وقد قسمه إلى أربعة أقسام، تناول في الأول ظاهرة الشطح عموما، وعند الصوفية خصوصا في القسم الثاني، أما في القسم الثالث تناول الشطح الحقيقي عند أبي يزيد البسطامي، ثم عرض في القسم الرابع لرأي معاصري البسطامي في شطحاته. ويظهر من خلال هذه الأقسام الأربعة طغيان التحليل الوجودي لظاهرة الشطح.

كما أضاف ملحقا لهذا الكتاب بتحقيق بعض النصوص المتعلقة بأبي يزيد البسطامي واستعان فيه بالمنهج الفيلولوجي.

ويظهر أثر التحليل الوجودي لظاهرة الشطح في الاستعانة بالمصطلحات والمفاهيم الوجودية للتعبير عن هذه الظاهرة، فلنورد بعض الشواهد على هاتين المسألتين على سبيل المثال لا الحصر بما يسمح به المقام.

---

503 المصدر نفسه، ص:75.

504 المصدر نفسه، ص:105.

505 المصدر نفسه، ص:111.

لا شك أن لكل فلسفة مصطلحاتها ومفاهيمها التي تعبر بها عن جوهرها واتجاهها. والوجودية – كما يقول بدوي – فلسفة قائمة على مشكلة الزمان وصفة الحرية ومقولة الواقع والإمكان، وأن العقل المنطقي ليس هو الملكة الوحيدة لإدراك الوجود الحي، وأن الوجود وجودان: وجود الذات، و وجود الموضوع. ولكن الوجود الأصيل– بالنسبة إلى الإنسان على الأقل – هو وجود الذات. حتى ينتهي في آخر الأمر إلى قصر الوجود على وجود الذات، وأن مشاقة الوجود لنفسه يجب أن تعد المسلمة الأولى التي على أساسها يجب أن يوضع كل مذهب في الوجود والأخلاق وأن فكرة التوتر هي الفكرة التي تسود كل نظرة وجودية وأخلاقية[506]

إذا عرفنا هذا تمكنا من معرفة بعض المصطلحات والمفاهيم التي تعبر عن هذه الفلسفة، خاصة تلك المتعلقة بأحوال الإنسان وانفعالاته كالقلق، التوتر، الاضطراب، الألم، الخطيئة، الوجدان، الحب، الطمأنينة، السرور، الانفعال، الآنية، الأنانية، الشعور، عدم الشعور، الأحوال النفسية... إلخ

وهذه المصطلحات والمفاهيم هي التي نجدها بكثرة في تحليله لظاهرة الشطح كقوله:

– (ولهذا كانت حالة الشطح تمتاز بالاضطراب والحركة)[507]

– (والسر في هذا الاضطراب أن الانفعال يغلب على الوجدان فلا يقوى على احتماله، فيضطرب ويهتز ويتحرك بعنف)[508]

– (فإن ثمت عوامل انفعالية مساعدة هي التي تولد الجانب الحركي فيه)[509]

– (لذا لا تخلو أحوالهم هنا من حال القلق)[510]

– (وهذه المكاشفة على هيئة طائف أو هاتف يأذن لها أن تستبدل بدورها دوره، فتتحدث عن لسانه، ويعلن لها أنه يبادلها حبا بحب وأن الآنية قد رفعت بينهما، فصارا شيئا واحدا)[511]

– (إن هذه الأحوال التي تواكب الشطح أو تهيئ له، تتم في حال من عدم الشعور، ونحن نقصد بالشعور هنا، التفكير المنطقي، وإذا كانت الأحوال الصوفية كلها لا تنتسب في حقيقة أمرها إلى البرهان، بل إلى العيان

---

506 انظر عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ص:291، بتصرف

507 عبد الرحمن بدوي ، شطحات الصوفية، ط/3، الكويت، وكالة المطبوعات، 1978م، ص11.

508 المصدر نفسه، ص:11

509 المصدر نفسه، ص13.

510 المصدر نفسه ، ص14.

511 عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ص18.

والذوق، وبالتالي تقع بمعزل عن الشعور، فإن هذا يصدق في المقام الأول على الأحوال النفسية المرتبطة بظاهرة الشطح، وإلى أعلى درجة، لأن حال السكر هي العصب الرئيس لكل تلك الأحوال، وهي حالة تجري في جو من عدم الشعور إلى أبعد حدّ ممكن في الطريق الصوفي، فمن هنا كان عدم الشعور عنصرا قويا في تحديد الأحوال اللازمة للشطح)[512]

-(وموقفه هذا – البسطامي – مفهوم من الناحية النفسية، إذ أن المكاشفة بهذه الحقيقة العظمى، حقيقة الاتحاد الكامل مع الله، كان لها من التأثير الهائل في نفسه ما جعله يتطرف إلى أبعد حدّ، كما هو المشاهد في كل الأحوال التي من هذا القبيل، يندفع المرء إلى الشعور بأعلى من الواقع بألف مرة لذهوله من شدّة المفاجأة وجلالة المفاجأ به، وعلى هذا فإن هذه الأقوال الأخيرة نفسها صادقة في تعبيرها عن الحال النفسية التي امتلأ بها آنذاك، بمعنى أن لها مناظرا فعلا من مشاعره وقد بلغت ذروة حدّتها، فليس لنا أن نتهمه بعدم الصدق فيها من الناحية الشعورية ما دامت الأحوال الصوفية مشاعر نفسانية كلها)[513]

والشواهد من هذا القبيل كثيرة ومتنوعة في تحليل ظاهرة الشطح عند الصوفية، وحسبنا منها هذا القدر الذي نحسبه كافيا في هذا المقام.

وإذا صحّ هذا مع أبي يزيد البسطامي صحّ مع غيره ممن كتب عنهم بدوي كرابعة العدويّة، أو ترجم بحوثا للمستشرقين عنهم، كشخصيات قلقة في الإسلام. حيث اتبع نفس المنهج معهم إذا كتب أصالة، أما في حالة الترجمة فيصدر الترجمة بمقدمة تعبر عن منهجه.

---

[512] المصدر نفسه ، ص22.

[513] المصدر نفسه ، ص38.

المبحث الثاني: المؤلفات المتأخرة.

المطلب الأول: المنهج الفيلولوجي والمركزية الأوروبية.

أ/ المثل العقلية الأفلاطونية.

(المثل العقلية الأفلاطونية) عنوان كتاب حققه بدوي سنة 1947م، وهو لمؤلف مجهول، استهل هذا التحقيق بمقدمة مستفيضة في حوالي ستين صفحة ثم أتبعه برسالتين صغيرتين في المثل العقلية الأفلاطونية لقصاب باشي زادة.

في هذا المؤلف نلاحظ منحى جديدا عند بدوي فيما يتعلق بدراساته عن الفلسفة الإسلامية وهو اعتماد المنهج الفيلولوجي بشكل ملفت للنظر بدل فلسفة الحضارات لدى اشبنجلر، وإن كان لهذه الفلسفة أثر في هذه الدراسة إلا أنه لا يذكر مقارنة بدراساته السابقة كـ: (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) أو (روح الحضارة العربية) وغيرهما. هذه الفلسفة التي لا نكاد نجد لها أثرا مع مرور الوقت، ففي سنة 1973م حقق نصوصا في نفس الموضوع، أي عن أفلاطون[514] ولم نر أثرا لفلسفة اشبنجلر فيه.

ابتدأ بدوي تصديره (للمثل العقلية الأفلاطونية) بإثارة مسألة من مسائل اشبنجلر وهي الروح التي تسري في كل حضارة وذلك من خلال المقارنة بين أرسطو وأفلاطون وحظهما في الحضارة العربية إذ (كان أفلاطون ذا رحم ماسة للفكر الشرقي، ومنه الروح العربية و أولئك الذين تلقوا التراث الأرسطي بشُرَّاحه وكانوا بروحهم بعيدين عن الروح اليونانية، فلم يطلبوا روح أرسطو حين طلبوه بقدر ما تعلقوا بنتائج فكره المنطقي العلمي. وآية ذلك أن أرسطو نفسه لم يستطع الظفر بحق المواطن في الحضارة العربية إلا بعد أن طُعِّم بدماء أفلاطونية وأفلوطينية)[515]

وبعد هذا التمهيد الوجيز بإثارة المسألة اعتمادا على اشبنجلر، سرعان ما يتحول بدوي إلى تحليل المسألة تحليلا فيلولوجيا على خطى المستشرقين وفي إطار المركزية الأوروبية، برد عناصر كل فلسفة قامت في حضارة أخرى إلى الفلسفة اليونانية، وأن الملهمين الأوائل لكل فلسفة ناشئة هم اليونان ممثلين في أفلاطون وأرسطو في المقام الأول، وذلك بتتبع أطوار كل فلسفة وإلحاق أرآئها بالمنبع الأصل والفلسفة الأم.

---

[514] انظر، أفلاطون في الإسلام، نصوص حققها وعلق عليها بدوي، ط/3، بيروت، دار الأندلس، 1982م، ص.

[515] عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الأفلاطونية لمؤلف مجهول، حققه وعلق عليه عبد الرحمن بدوي،الكويت، وكالة المطبوعات، ص7.

ولا يخفى أن هذا مخالف لفلسفة اشبنجلر الذي يقول بدورات مقفلة للحضارات وأن أيّة حضارة لها مميزاتها الخاصة وروحها التي تسري فيها ولا يمكن لها أن تؤثر في حضارة أخرى، وهنا نلاحظ تناقض بدوي، إذ الجمع بين ما لا يجتمع، لن يفضي إلا إلى تناقض صريح، وربما هذا ما دفعه إلى التخلي عن الدورات المقفلة للحضارات كما يراها اشبنجلر، واعتماد منهج واحد يحفظ له الوحدة المنهجية واستقامة الآراء والنتائج التي يتوصل إليها. ولن يكون إلا الفيلولوجيا وهذا في دراساته التالية كما سنرى.

بعد إثارة تلك المسألة إذن، يعمد بدوي إلى بيان تأثير أفلاطون وأرسطو على الفلاسفة

المسلمين، والفلاسفة الغربيين في العصر الوسيط ولا يهمنا هؤلاء الأواخر بقدر ما يهمنا الأوائل.

(فأفلاطون يحدث أثره المسيطر في أدوار الابتكار والخصب الروحي لأن تأثيره من باطن بمعنى أنه يهب المنفعل عنه قوة مولّدة لأفكار جديدة ومذاهب جديدة بينما أثر أرسطو في أدوار العقم والتقليد والتحصيل والعرض التفصيلي للآراء، لأنّ تأثيره من خارج إذ يُقدِّم إليك النتائج معدّة من قبل دون أن يجعلك تنفعل وإياه من باطن)[516] والشاهد على هذا في الحضارة العربية أين نرى أفلاطون الملهم المهيمن في فترة من فترات هذه الحضارة عند أبي بكر محمد بن زكريا الرازي، الذي يعده بدوي أعظم شخصية فكرية في الحضارة العربية كلها، جرأة وأصالة، بيد أن هذه الموجة الخصبة الأولى غاضت وتلتها موجة التحصيل والتنظيم المذهبي والعرض التفصيلي التي بلغت أوجها عند ابن سينا، والانتقال بين كلتا اللحظتين تم على يد الفارابي، فكلاهما مزيج من التأثر بأفلاطون وأرسطو. حتى إذا مضى عصر التحصيل واستأنفت الروح الحضارية شعورها بقواها الذاتية الخصبة، استعاد أفلاطون مركز الصدارة وتنحى أرسطوطاليس، وهذا ما حدث عند السهروردي والإشراقيين عامة.

فمنذ عهد السهروردي المقتول اتخذ الفكر العربي اتجاها جديدا كان رد فعل قوي ضد تيار الأرسطططالية، الذي ساد في القرنين السابقين، فالتيار الأفلاطوني الحقيقي هو ذلك الذي بدأه السهروردي في القرن السادس الهجري واستمر حتى بلغ أوجه النهائي عند ملا صدرا شيرازي (المتوفي سنة 1050هـ) والداماد (المتوفي سنة 1040هـ)[517]

في هذا التحقيب الإجمالي لمسار الفلسفة الإسلامية يجمع بدوي بين فلسفة الحضارات لشبنجلر من جهة وبين التحليل الفيلولوجي من جهة أخرى. فيظهر اضطرابه وتذبذبه في تعيين مراحل وتطور هذه الفلسفة فمرة

---

516 عبد الرحمن بدوي،المثل العقلية الأفلاطونية، ص.

517 انظر المثل العقلية الأفلاطونية، ص11/8.

يجعل الإرهاصات الأولى مع ابن الراوندي [518] وتارة يجعلها مع محمد بن زكريا الرازي [519] وتارة يجعل أوج هذه الحضارة مع الحلاج والسهروردي وابن عربي[520] وتارة يجعلها مع ابن سينا[521] وهكذا.

ومن جهة أخرى يجعل التأثير على هذه الفلسفة مرة من جانب الهلينية والأفلاطونية المحدثة والغنوص [522] ومرة أخرى من جانب أفلاطون وأرسطو كما فعل هنا في (المثل العقلية الأفلاطونية).

وبعد هذا العرض الإجمالي للفلسفة الإسلامية، يتتبع آراء الفلاسفة الإسلاميين في المثل العقلية الأفلاطونية وكيف كان فهمهم وتفسيرهم لها ابتداء من محمد بن أبي زكريا الرازي وصولا إلى السهروردي، مرورا بالفارابي وابن سينا، وكل ذلك بمنهج فيلولوجي. حيث يتتبع الفكرة من بداياتها ومصادرها الأولى إلى أن يصل بها إلى المرحلة التي يريد دراستها وهي هنا تاريخ تأليف هذا الكتاب (المثل العقلية الأفلاطونية) لصاحبه المجهول.

ثم يشرع بدوي في حل بعض (المشاكل الفيلولوجية الخطيرة، وعلى رأسها مشكلة مؤلفها) [523] وبعد تقليب الآراء الواردة والاحتمالات الممكنة بالنسبة للمخطوط وصاحبها، ويقدر أن تاريخ تأليف هذه الرسالة يقع ما بين (سنة 730 هـ وسنة740 هـ)[524] ويقول عن مؤلفها أنه: (كان على حظ من الثقافة الفلسفية والصوفية وبخاصة المنطق. وله قدرة فائقة على إثارة المشاكل والجواب عنها... ويغلب على الظن أن المؤلف كان أحرص على هذا الجدل الخصب وإثارة المشاكل والاعتراضات منه على تقديم فكرة واضحة عن مذهب خاص يدين به)[525]

ثم يعتني بدوي بذكر مختلف المخطوطات التي اعتمد عليها وأماكن تواجدها وأرقامها وعدد صفحاتها، والعبارات التي افتتحت بها هذه المخطوطات. وغير ذلك من المسائل الفيلولوجية التقنية المحض.

---

518 انظر، بدوي، الإنسانية والوجوديةفي الفكر العربي.

519 عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الأفلاطونية ص11.

520 عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية، ص.

521 عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الأفلاطونية، ص8.

522 عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية، ص.

523 عبد الرحمن بدوي، المثل العقلية الأفلاطونية، ص40.

524 المصدر نفسه ، ص43.

525 المصدر نفسه ، ص45/44.

ج/ الحكمة الخالدة:

(الحكمة الخالدة) مؤلف لمسكويه حققه بدوي سنة 1952م، وكعادته يقدم التحقيق بدراسة مستفيضة حول الكتاب ومؤلفه ويبث فيها آراءه التي يعتقدها ويميل إليها، وكذلك في هذه الدراسة نجده يجمع بين منهجين مختلفين، فلسفة الحضارات عند اشبنجلر والمنهج الفيلولوجي، لكن هذا الجمع هنا يختلف عن سابقه (المثل العقلية الأفلاطونية) حيث إن هذا الجمع في هذا الأخير عبارة عن مزج وتداخل بين المنهجين مما أفضى به إلى تناقض صريح في نتائجه، وهو الأمر الذي افترضنا أن بدوي تفطن له، فعمد في هذه الدراسة إلى عدم المزج بينهما.

فقام في البداية بتحليل موضوع الكتاب على منهج اشبنجلر باعتماد القول بخصائص روح كل حضارة، والمقارنة بين روح الحضارة الشرقية أو العربية السحرية و روح الحضارة اليونانية، حتى إذا فرغ من هذا انتقل إلى المنهج الفيلولوجي وذلك بدراسة شخصية المؤلف ودراسة المخطوط ويمكننا أن نلاحظ أن بدوي وُفِّق في هذا الجمع أكثر من الجمع في الدراسة التي تناولناها سابقا وهي (المثل العقلية الأفلاطونية).

يبدأ بدوي بتحليل موضوع الكتاب وهو (الأمثال والحكم) وكيف أنها أكثر الكتب رواجا في الفكر الشرقي عامة، كتب الكلمات القصيرة الحكيمة سواء أكانت في صيغة مناجاة أم كانت على هيئة نثر مطرد الفقرات. وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدل على ما لهذا النوع من الكتابة من دلالة خاصة عند العقل الشرقي، أو الحضارة العربية السحرية بخاصة.

وساعد على تحقيق هذا النوع الأدبي اللغات السامية نفسها فهي لغات التصاقية، أي أن الكلمات تتالى فيها لتؤدي المعاني بدون توقف بعض أجزائها على بعض، على عكس اللغات الأوروبية ذات العبارات المركبة، وبخاصة اللاتينية.

ويقول بدوي أن هذا النوع من الأدب، أدب الأمثال والحكم والمواعظ فيه من النفع بقدر ما فيه من الضرر. فهو إن أفاد في الحثّ على الفضيلة وفي استلهام الموعظة واتخاذ معايير السلوك، فإنه يضر من حيث هو قيد يشد النفس إلى صيغ مصنوعة وأفكار سابقة ومعان متعارفة، من شأنها أن تحجر السلوك في قوالب تقليدية تمنع من التجديد والإبداع واستكشاف الآفاق و المرامي الجديدة.

فكان دأب الأمثال والحكم والمواعظ في الشرق من أسباب ضعفه وانحلاله، لأن الاكتفاء اللفظي كثيرا ما

يقوم مقام الطاقة الفاعلية [526] لكن هذه النظرة إلى الفكر الأخلاقي في الإسلام يعارضها كثيرون ويرون أن الأخلاقيات الأدبية ثمرة عمل وتجريب لا ثمرة فكر وتجريد وأنها دليل توجيه وتأثير لا دليل بناء وترتيب [527] كما هي الأخلاق في الفلسفة اليونانية، إذ هي أخلاق مجردة.

أما في الفكر الإسلامي فلا حجة لفصل الفلسفة الخلقية عن التفكير الديني بدعوى استقلال الأخلاق، فنلقي بها في أحضان علم آخر كما فعل أرسطو فجعلها مقدمة للسياسة وألحقها غيره من الفلاسفة المحدثين ببعض العلوم الوضعية كعلم الأحياء أو علم النفس بل لقد أراد اسبينوزا أن يخضعها لمنهج العلم الرياضي) [528]

بعد تحليل موضوع الكتاب ينتقل بدوي إلى الكتاب نفسه فيقول أن مسكويه استودعه (طائفة ممتازة من الحكم الشرقية الخالصة...ومن أجل هذا [فهو] خير مرآة للروح الشرقية عامة و روح الحضارة العربية السحرية – بالمعنى الذي لهذا اللفظ عند اشبنجلر بخاصة [529] ثم يستخلص بعض ملامح هذه الروح من هذه المجموعة من الحكم وهي:

-أن للكلمة سحرا خاصا في الروح الشرقية، تستهويها وتجد فيها العزاء عن الواقع الأليم الذي تحيا فيه تاريخيا، فهي متنفس للمستضعفين والمغلوبين على أمرهم، فهذه (الكلم القصار) في حقيقتها موجهة إلى الحكام المعاصرين الذين يسومونهم سوء العذاب، وقد وضعها أصحابها إسداء للنصح وتوجيها لهم وجهة الخير، وطمعا في إنابتهم إلى الرشد والهدى. ومثل هذه الضمائر النادرة هي وحدها المشاعل الحية التي تحمل شعلة الأمل، مهما اكتنفه من ظلم وران عليه من طغيان [530]

– (أن الهوة الكبرى بين الروح والبدن في ذهن الروح الشرقية تسيطر على توجيهها في الأمور التي تعالجها، ولهذا لم تستطع أن تصل إلى هذه المرتبة من الانسجام القوي الحي الذي كان المثل الراسخ في الروح اليونانية) [531]

ولا يخفى ما في هذه النتائج من روح اشبنجلر ومنهجه في تحليل بدوي هذا عن الروح الشرقية،

---

[526] توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها وتطورها، ط/4، دار النهضة العربية، 1979م، ص189.

[527] طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط/3،الدار البيضاء ، المركز الثقافي العربي، 2007م، ص400.

[528] أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي، ط/3، بيروت، دار النهضة العربية، 1992م، ص319/318.

[529] عبد الرحمن بدوي،الحكمة الخالدة، ص10.

[530] المصدر نفسه ، ص13/10.

[531] المصدر نفسه ، ص14/13.

وبعده يقلب الصفحة وينتقل مباشرة إلى هذه الاستعانة بالمنهج الفيلولوجي وينحي اشبنجلر جانبا وهذا في حديثه عن شخصية المؤلف (مسكويه: جامع الكتاب). فيذكر مجموعة من الذين ترجموا له كياقوت والقفطي [532] والثعالبي وغيرهم ثم يناقش بعض المسائل التي تثيرها هذه الترجمات كنسبه وشيوخه. والعلوم التي اهتم بها، وغيرها من المسائل الفيلولوجية التي يقف عندها محققو المخطوطات والمستشرقين منهم بخاصة، وفي خضم هذه المسائل التي يناقش آراء بعض المستشرقين فيها فيوافقهم تارة ويخالفهم أخرى.

ثم ينتقل من شخصية المؤلف إلى مؤلفه ويؤكد صحة نسبته إليه ويقول: (فلا خلاف في صحة نسبته إلى مسكويه)[533]

ثم يناقش بعض الأخبار التي وردت في الكتاب و التي تثير بعض الإشكالات كواضع الكتاب، هل هو الحسن بن سهل، وهو الرأي الذي يخالفه بدوي ويرى أن له أصلا فارسيا يقول: (إنما يجب البحث عن أصل هذا الكتاب في تلك المجموعة الهائلة من الرسائل الشعبية في الآداب و الأخلاق التي انتشرت في القرن الأخير من عهد الساسانيين... ولولا أن المجال هنا ليس مجال بحث أدبي موضوعي، بل هدفنا هو الجانب الفيلولوجي الخالص، لعقدنا المقارنات واستخلصنا أوجه التشابه والنقل)[534]

ثم يعرض فصول الكتاب فصلا فصلا ويبدي فيها بعض الآراء والتوضيحات ويخلص إلى بعض النتائج كرأيه في حكم الروم حيث يقول: (وما ورد في هذا الكتاب من حكم الروم منحول كله، من وضع العصر الهليني المتأخر، خصوصا في مدرسة الإسكندرية... والصعوبة هنا هي في معرفة المصادر اليونانية المتأخرة التي عنها أخذت هذه الأقوال...)[535]

ثم يحلل هذه المسألة تحليلا فيلولوجيا بتتبع هذه الحكم والأمثال إلى مصادرها الأولى وكيف انتشرت في البيئة الشرقية، ويناقش فيها آراء وفرضيات بعض المستشرقين.

---

532 القفطي: علي بن يوسف بن إبراهيم لشيباني القفطي، أبو الحسن جمال الدين، وزير مؤرخ من الكتاب، ولد بقفط(من الصعيد الأعلى بمصر)وسكن حلب فولي بها القضاء في أيام الملك، الظاهر ثم الوزارة في أيام الملك العزيز(633هـ)له تصانيف كثيرة منها (إخبار العلماء بأخبار الحكماء) و(انباه الرواة على انباه النحاة) و غيرها ولد سنة 568هـ وتوفي سنة646هـ

الأعلام. ج5/ص33.

533 عبد الرحمن بدوي، الحكمة الخالدة، ص26.

534 المصدر نفسه ، ص32/31.

535 المصدر نفسه ، ص39.

وأخيرا يتناول مخطوطات الكتاب وأماكن تواجدها بأرقامها، الناقصة منها والكاملة، وأنواع خطوطها والعبارات التي افتتحت بها هذه المخطوطات وغيرها من المسائل المتعلقة بالمخطوطات، ثم يقول: (وها نحن أولاء ننشر هذا الكتاب كاملا لأول مرة بعد أن نشر بعضه تفاريق. وقد رددناه إلى أصوله ما استطعنا إلى ذلك سبيلا، وحشدنا لجهازه النقدي ما تيسر لنا الظفر به من مخطوطات مباشرة وغير مباشرة اطلعنا على معظمها في أماكنها، بفضل أسفارنا الطويلة بين أمصار أوربا، و التزمنا في النشر في ذلك المنهج الفيلولوجي الدقيق الذي كوَّنه علماء الدراسات الكلاسيكية في أوربا)[536]

ج/ مختار الحكم ومحاسن الكلم:

(مختار الحكم ومحاسن الكلم) عنوان كتاب حققه بدوي سنة 1955م، وهو كما يقول: (أول كتاب عربي في الفلسفة استقصى فيه صاحبه أخبار الفلاسفة وتلاها بنبذ من أقوالهم تدخل في باب الحكم القصار والأمثال)[537] فهو من جنس الكتاب الذي حققه سنة 1952م أي: (الحكمة الخالدة)، لكن الملاحظ أن المنهج الذي سار عليه في هذا التحقيق يختلف عن سابقيه في (المثل العقلية الأفلاطونية) و (الحكمة الخالدة) أين كان يجمع بين منهجين كما رأينا.

أما في (مختار الحكم ومحاسن الكلم) فقد اختار منهجا واحدا سار وفقه وهو المنهج الفيلولوجي، الذي تناول من خلاله، كل المسائل التي تتعلق بالمؤلِّف والمؤلَّف ومخطوطاته وترجماته وما نشر منها وغيرها من المسائل، في مقدمة مستفيضة في حوالي سبعين صفحة وعن هذا التصدير يقول أحد الباحثين: (يتضمن التصدير العام معلومات استشراقية خالصة...)[538]

ابتدأ بدوي هذا التصدير بالمقارنة بين (مختار الحكم) وبعض الكتب التي تتناول نفس الموضوع، كالفصل الذي ورد في الفهرست لابن النديم عن (أخبار الفلاسفة والعلوم القديمة والكتب المصنفة في ذلك) و (كتاب نوادر الفلاسفة والحكماء وآداب المعلمين القدماء) لحنين بن إسحق وغيرهما ليخلص إلى أن المرء مهما حاول (أن

---

[536] عبد الرحمن بدوي، الحكمة الخالدة، ص،63.

[537] المبشر بن فاتك، مختار الحكم و محاسن الكلم،حققه وقدم له و علق عليه عبد الرحمن بدوي، ط/ 2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980م، ص1.

[538] دراسات عربية، حسن حنفي، ص47 ، إلا أننا آثرنا استخدام مصطلح (المنهج الفيلولوجي) لما يحمله من حياد بدل (المنهج الاستشراقي) المبتذل، حتى صار لا يحمل إلا الدلالة السلبية التي رسخت في الأذهان، فالمنهج الفيلولوجي وإن كان طبع دراسات المستشرقين إلا أنه ليس خاصا بهم.

يرد ما ورد في مختار الحكم إلى مصادر عربية باقية بين أيدينا، فلن يتجاوز ما يمكن رده خمسة في المائة من هذا الكتاب، وهذا يدعو إلى افتراض وجود مصدر يوناني (أو مصدرين أو ثلاثة على الأكثر منقول إلى العربية ومفقود الآن في اليونانية منه استقى هذه المادة الغزيرة)[539]

وعلى هذا المنوال في الفروض الفيلولوجية، يثير مسألة أخرى وهي الديباجة العربية الخالصة التي لا تشتم منها رائحة الترجمة، مما يقطع بأن قلما عربيا عالي الأسلوب قد جرى في الترجمات عن اليونانية. أيكون أبو الوفا هو الذي أجرى قلمه ؟ [540]

ثم ينتقل إلى مؤلف أو جامع الكتاب، فيذكر الأماكن التي وردت فيها ترجمته (كعيون الأنباء في طبقات الأطباء) لابن أبي أصيبعة [541] والوافي بالوفيات للصلاح الصفدي وغيرها، ثم يتناول بعض المسائل المتعلقة بالمؤلف ويناقشها كتاريخ ولادته والشيوخ الذين تتلمذ عليهم والعلوم التي أخذها عنهم، والتلاميذ الذين أخذوا عنه، والعلوم التي ألف فيها وهو في كل هذا يضع بعض الفروض ويرجحها كما فعل في تاريخ ولادته يقول: (... يمكن أن نفترض أنه ولد في السنوات العشر الأولى من القرن الخامس، أي ما بين سنة 400هـ وسنة 410هـ)[542]

ثم ينتقل إلى المؤلَّف (مختار الحكم) ما نقل عنه وما نشر منه فيذكر أوائل الذين نقلوا عنه كالشهرستاني في (الملل والنحل) وابن أبي أصيبعة في (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) وغيرهما، ويتعرض لمسألة الأمانة في النقل، وكيف استفاد هو من ابن أبي أصيبعة في تحقيق هذا الكتاب [543] كما ذكر الفصل الوحيد الذي نشر منه قبل أن يحققه، وهو الفصل الخاص بالإسكندر المقدوني، الذي نشره برونوميسز سنة 1895م ثم يستفيض بدوي في أسطورة الإسكندر المقدوني كيف نشأت وكيف انتقلت إلى المشرق، وكيف انتشرت انتشارا واسعا بين أوساط المسلمين، وكيف كانت هذه الرواية العربية، الأساس للروايات اللاتينية التي انتشرت في العصور الوسطى

---

539 عبد الرحمن بدوي، مختار الحكم، ص4/3.

540 المصدر نفسه ، ص4.

541 ابن أبي أصيبعة: : أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي موفق الدين، أبو العباس ابن أبي أصيبعة ، الطبيب المؤرخ، صاحب (عيون الأنباء في طبقات الأطباء) ولد سنة 596هـ وتوفي سنة 668هـ.

الأعلام ج1/ص 197.

542 عبد الرحمن بدوي، مختار الحكم، ص 7.

543 المصدر نفسه ، ص11/10.

المسيحية[544] وكل هذا كان بتحليل فيلولوجي على طريقة المستشرقين كما هو معروف.

ثم ينتقل بدوي إلى المخطوطات العربية (لمختار الحكم) وأماكن تواجدها و رموزها وأرقامها وأنواع خطوطها وعدد صفحاتها والعبارات التي افتتحت واختتمت بها، وغيرها من المسائل الفيلولولوجية التقنية المحض[545]

ثم بعد ذلك ينتقل إلى الترجمات الأجنبية (لمختار الحكم) كالترجمة الإسبانية واللاتينية والفرنسية وغيرها من الترجمات وما اعتورها من نقص وذلك بالرجوع إلى مخطوطات وطبعات هذه الترجمات والمقارنة فيما بين بعضها و البعض الآخر. والمقارنة بينها وبين الأصل العربي، كالمقارنة بين الترجمة اللاتينية و الإسبانية حيث يقول: (والخلافات بيت الترجمتين اللاتينية والإسبانية الملفقة أوضح من أن نحتاج معها إلى تقديم فضل دليل على أن كلتيهما قد أنجزت في استقلال تام عن الأخرى، إذ هما مختلف تلك كل الاختلاف، ولما كانت اللاتينية هي المسايرة للأصل، فهي المأخوذة قطعا عن الأصل العربي مباشرة، أما الأخرى وإن اختلفت عن اللاتينية فقد يمكن أن تقوم على أساسها مع العبث بالأصل المنقول عنه عبثا واضحا في الترتيب والفهم وتقسيم الفصول) [546] وغيرها من المسائل

الكثيرة التي يعالجها بدوي بالنسبة لهذه الترجمات والتي لا يسع المجال هنا لاستقصائها [547] ما ينم عن تحكم بالمنهج الفيلولوجي ومعرفة واسعة باللغات الأجنبية.

وبفضل تحقيق (مختار الحكم) سيَنشر الترجمة الإسبانية الأصيلة كما يقول: (وهو أمر لم يكن ميسورا قبل نشر الأصل العربي للكتاب أو الرجوع إلى مخطوطاته) [548] ولكننا حسب ما اطلعنا عليه فإنه لم ينشر هذه الترجمة وربما يكون هذا راجع إلى عدم توفر فسحة من الوقت لهذا العمل، فكثيرا ما يعد بدوي بعمل سيقوم به. ثم لا نجد له أثرا في مؤلفاته وأعماله التي خلفها وراءه.

---

544 المصدر نفسه ، ص 16/12.

543 المصدر نفسه، ص17 فما بعدها.

546 المصدر نفسه ، ص61.

547 عبد الرحمن بدوي، انظر مختار الحكم، ص22 فما بعدها.

548 المصدر نفسه ، ص67.

د/ نقد وتقييم:

في هذه النماذج الثلاثة التي اخترناها من دراسات بدوي عن الفلسفة الإسلامية راعينا فيها أمرين أساسيين هما:

أولا: أن تكون النماذج متصلة مباشرة بالفلسفة الإسلامية في علاقة واضحة مع الفلسفة اليونانية، بحيث يتجلى موقف بدوي ومنهجه فيها. فكانت النماذج لمؤلفين مسلمين تناول الأول منها المثل العقلية الأفلاطونية، وتناول الثاني حكم اليونان. بينما استقصى الثالث أخبار الفلاسفة وتلاها بنبذ من أقوالهم، وكانت دراسات بدوي لهذه المخطوطات مستفيضة تتعدى الواحدة منها ستين صفحة، عرض فيها منهجه في الدراسة والتحقيق، وبث فيها آراءه ومواقفه إزاء الفلسفة الإسلامية والفلسفة اليونانية.

ثانيا: أن تكون تواريخ التأليف مختلفة، بحيث يتسنى لنا الوقوف على مدى التحول والتغير الذي طرأ على منهج بدوي في معالجة مواضيع الفلسفة الإسلامية، فكان النموذج الأول سنة 1947م والثاني سنة 1952م والثالث سنة 1955م.

يمكننا القول أن التغير طرأ على منهج بدوي بشكل كبير في دراسة الفلسفة الإسلامية، فبعد أن كان يجمع بين منهجين (منهج اشبنجلر والمنهج الفيلولوجي) صار يستعين بمنهج واحد، وبعد أن كان يهتم بالفروض والتحليلات، صار يهتم أكثر بالمسائل التقنية المحض. والجامع بين هذا كله هو غلبة الرؤية الإستشراقية للفلسفة الإسلامية، لذا أطلقنا على عنوان هذا المطلب (المنهج الفيلولوجي والمركزية الأوروبية).

المطلب الثاني: المنهج الفيلولوجي وتأصيل الفلسفة الإسلامية.

أ/ مذاهب الإسلاميين:

(مذاهب الإسلاميين) عنوان كتاب ألفه بدوي سنة 1971م، ينحو فيه نحوا جديدا يختلف عما سبقه من دراسات عن الفلسفة الإسلامية من حيث المضمون، وإن كان من حيث المنهج لا يختلف عما سبقه، إذ اعتمد فيه المنهج الفيلولوجي يقول: (والتزمت النزاهة التامة في العرض، أعني المنهج التاريخي الفيلولوجي المحض)[549]

في هذا المؤلف يعترف بدوي لأول مرة بوجود فلسفة إسلامية تمتاز بالأصالة، ما يدل على أنه تخَلَّص إلى حد ما من منهج اشبنجلر، ونظرة المستشرقين إلى الفلسفة الإسلامية يقول: (للفلسفة الإسلامية تاريخ حافل بأعلام أصحاب المذاهب الذين أنشئوا أنظمة فكرية استندت إلى التراث اليوناني من ناحية، والتراث الفكري الإسلامي من ناحية أخرى، ونتج عن هذا التأثير المزدوج مركب فكري خاص، ممتاز بالأصالة إذا ما قورن بسائر التيارات الفكرية في تاريخ الإنسانية، ومن هنا كان من الواجب أن يدرس قائما برأسه بوصفه إسهاما خاصا في الفكر العالمي)[550]

قسم بدوي هذه الدراسة إلى قسمين رئيسيين: الأول تناول فيه أهم مذهبين إسلاميين في علم الكلام وهما (المعتزلة و الأشاعرة). والثاني تناول فيه سائر المذاهب الإسلامية ذات الأفكار الفلسفية وهي (الإسماعيلية[551] والقرامطة والنصيرية) فلنتناول كل قسم على حدة:

القسم الأول: (المعتزلة والأشاعرة)

تناول أولا تعريفات علم الكلام وسبب التسمية وذلك بالرجوع إلى المصادر الأصلية وأقوال أئمة المذاهب الفقهية وأقوال علماء المتكلمين مرجحا بعض الآراء بطريقة فيلولوجية. بتتبع أصل المسألة والآراء الواردة فيها كما فعل في صحة كتاب (اللمع) للأشعري[552] وكما فعل بالنسبة لاستعمال (الكلام) بالمعنى الاصطلاحي ولقب (المتكلمين) حيث يرجح أن (استعمال هذين الاصطلاحين إنما يرجع إلى النصف الثالث

---

549 عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص تصدير.

550 المصدر نفسه ، ص/ تصدير.

551 الإسماعيلية: و هم الذين أثبتوا الإمامة لإسماعيل بن جعفر الصادق.
انظر التعريفات للجرجاني، ص83 .

552 انظرعبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص26.

للهجرة)[553] وغيرها من المسائل الفيلولوجية المحضة، دون الحكم للمسألة أوعليها.

ثم تناول (المعتزلة) اسمها ومدارسها وما اتفقت عليه بصفة عامة قبل الانتقال إلى التفصيل في المذهب من خلال أعلامها (واصل بن عطاء، أبو الهذيل العلاف، إبراهيم النظام[554] محمد بن عبد الوهاب الجبائي، أبو هاشم الجبائي[555] القاضي عبد الجبار) وذلك بدراسة الشخصية (مولده و وفاته، مؤلفاته ومناظراته ...إلخ) ثم يعرض آراء المتكلم في قسمين: قسم خاص بجليل الكلام كصفات الله وخلق القرآن وغيرها وقسم خاص بدقيق الكلام كالجوهر والعرض والحركة وغيرها. وفي عرض هذه الآراء حرص بدوي كما يقول على: (الإكثار من إيراد نصوصهم بحروفها، أولا ليتعود القارئ على أسلوبهم وعباراتهم، ولمزيد من التدقيق في العرض ثانيا، حتى يتسم بالموضوعية التامة بعيدا عن مبالغات الـتأويل واغتصاب المقارنات بالأفكار الحديثة، مما هو آفة كثير من الدراسات في هذا الميدان)[556]

ولا يخفى أن هذه الآفة هي مما يميز دراسات المستشرقين، وكأن بدوي أراد أن يكتفي من المنهج الفيلولوجي بجانبه التقني المحض دون الدخول في التأويلات والمقارنات، التي تنفي الأصالة عن الفلسفة الإسلامية.

ثم تناول (الأشعرية) من خلال أعلامها (أبو الحسن الأشعري [557] الباقلاني[558] عبد القاهر البغدادي، أبو

---

[553] انظر المصدر نفسه ، ص32.

[554] إبراهيم النظام: إبراهيم بن سيار بن هانئ البصري، أبو إسحق النظام، من أئمة المعتزلة، توفي سنة 231هـ.

الأعلام للزركلي، ج1/ص43.

[555] أبو هاشم الجبائي: أو بهشم عبد السلام بن محمد بن عبد الوهاب أبي علي الجبائي، كان محبا للعلم و حريصا عليه، لذا كان يكثر من سؤال والده، مات ببغداد سنة 321هـ، و هو من شيوخ المعتزلة و إليه تنسب الأحوال، كان عالما بالنحو و بالفلسفة حيث نقض كتابي (السماء و العالم و الكون و الفساد لأرسطو) في كتاب له أسماء التصفح و من كتبه الجامع الكبير و الصغير و تفسير القرآن و غير ذلك.

انظر الملل و النحل ج/1 ص 9-96 و انظر أحمد صبحي في علم الكلام المعتزلة ص/38.

[556] عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص تصدير.

[557] الأشعري: علي بن إسماعيل بن إسحق، أبو الحسن،من نسل الصحابي أبي موسى الاشعري، مؤسس مذهب الاشاعرة، له مصنفات كثيرة منها (مقالات الإسلاميين) و (الإبانة عن أصول الديانة).ولد بالبصرة سنة 260هـ وتوفي ببغداد سنة 324هـ.
الأعلام ج4/ ص 263.

المعالي الجويني[559]) وذلك بدراسة الشخصية كما فعل مع أعلام المعتزلة، ثم عرض مذهبها الكلامي، وحرص أيضا على الإكثار من إيراد نصوصها كما فعل مع المعتزلة.

القسم الثاني: (الإسماعيلية، القرامطة، النصيرية)

أما في هذا القسم فاختلف منهجه نوعا ما عن سابقه، يبرر بدوي هذا الاختلاف حيث إن هذه التيارات يجمعها كلها النزعة الباطنية، أي تأويل النصوص المقدسة. أو شبه المقدسة تأويلا باطنيا مغاليا يختلف عن المعنى الظاهر، ابتغاء التوفيق بين المعنى والمطامح والتطلعات لتحقيق القوة وبسط السلطان، ومن هنا ارتبطت هذه التيارات باتجاهات سياسية واجتماعية واقتصادية خطيرة وعنيفة. يقول: (ومن هنا كان علينا في عرضنا لهذه التيارات أن نتوسع في تاريخها السياسي، على خلاف ما فعلنا في القسم الأول من الكتاب حين عرضنا مذهبي المعتزلة والأشاعرة، لأن المذاهب الباطنية كانت إيديولوجيات أكثر منها مذاهب فكرية، والإيديولوجيات هي البطانة النظرية للحركات السياسية والاجتماعية)[560]

فكان منهجه في عرض هذه الفرق أقرب إلى التفسير الماركسي منه إلى التحليل الفيلولوجي.

عقد بدوي في البداية فصلا تمهيديا لهذه الفرق بالحديث عن فرق الباطنية وأسباب التأويل بالباطن، ثم كيف وصل التأثير اليهودي والمسيحي إلى الإسلام، منتهجا في ذلك تحليلا فيلولوجيا بتتبع مصادر الأفكار كيف انتقلت وانتشرت بين المسلمين كالقول بألوهية علي، وفكرة المهدي وغيرها. مبينا في ذلك أصلها اليهودي أو المسيحي، معتمدا في ذلك على آراء بعض المستشرقين ومعترضا على بعضهم الآخر[561]

ثم تناول أهم الفرق الباطنية وهي الإسماعيلية والقرامطة وتوسع في أهدافها السياسية والاجتماعية وهنا يظهر أثر التحليل الماركسي كالتركيز على الدافع الاقتصادي مثلا[562]

---

[558] الباقلاني: هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم القاضي أبو بكر الباقلاني، متكلم أشعري، سكن بغداد ولد سنة 338هـ وتوفي عام 403هـ، له تصانيف كثيرة منتشرة في الرد على المخالفين من الرافضة و المعتزلة و الجهمية منها: التمهيد، هداية المسترشدي و غيرها. الأعلام للزركلي.

[559] الجويني: عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين الملقب بإمام الحرمين، له مصنفات كثيرة منها (الارشاد) (الورقات) (غياث الأمم و التياث الظلم). ولد سنة 419هـ و توفي سنة 478هـ.
الأعلام ج4/ص 160.

[560] عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص/ تصدير.

[561] انظر مثلا: قضية عبد الله بن سبأ ، مذاهب الإسلاميين، ص 760 فما بعدها.

[562] انظر مثلا: قضية التمر والفطرة، ص:85 فما بعدها.

والمشكلة التي تعترض الدارس لمثل هذه الفرق كما يقول بدوي (أنه لا يزال جانب كبير من مخطوطاتهم لم ينشر محققا بعد، ولهذا اعتمدنا في كتابنا هذا على قدر ضخم من المخطوطات لم ينشر بعد)[563]

ولا شك أن مثل هذه المذاهب الشاذة والأفكار الغريبة، مما تميزت به الفرق الباطنية، تستهوي المستشرقين، ما يعكس عندهم نوعا من حب الاستطلاع المرضي يقول بدوي: (ومن هنا كان الاهتمام بالمذاهب الباطنية في الإسلام أقوى بكثير من الاهتمام بمذاهب المعتزلة وأهل السنة والجماعة، آية ذلك هذا الحشد الهائل من الدراسات والأبحاث المفردة الخاصة بالمذاهب الباطنية، مما قام به المستشرقون الأوروبيون والأمريكيون منذ بداية القرن التاسع عشر حتى اليوم...و واكب ذلك نمو متواصل فيما ينشر محققا من كتبهم هم أنفسهم)[564]

وفيما يتصل بدراساته عن الفرق الإسلامية، له دراسة خاصة بالدروز لكنه لم ينشرها في (مذاهب الإسلاميين) (بناء على طلب الهيئات الدينية المختصة)[565] كما اعتزم أن يقوم بدراسة مفصلة عن الشيعة[566] لكننا لا نجد أثرا لمثل هذه الدراسة، فيما اطلعنا عليه من مؤلفات بدوي، وهذا مما يمتاز به بدوي في طموحاته، وربما كثرة البحوث والدراسات والترجمات أنسته هذه الطموحات، أو ربما تحولت اهتماماته فاشتغل بما يراه أهم من هذه الدراسة.

ب/ تاريخ التصوف الإسلامي:

(تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني) عنوان كتاب ألفه بدوي سنة 1974م، وهو طائفة من المحاضرات ألقاها في كلية (إلهيات وعلوم إسلامي) بإيران سنة 1973م[567] تناول فيها القرنين الأولين من تاريخ التصوف الإسلامي، وكان يعتزم مواصلة دراسة هذا التاريخ إلى غايته يقول: (وسنوالي دراسة سائر مراحل تاريخ التصوف الإسلامي، قرنين، قرنين حتى نستقصي تاريخ هذا الجانب الأصيل العميق في الحياة الروحية في الإسلام)، لكنه لم يخلّف وراءه إلا هذه الدراسة عن القرنين الأولين لأسباب مختلفة، لا نعلمها على

---

563 عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص/ تصدير.

564 المصدر نفسه ، ص/ تصدير.

565 عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص: تصدير.

566 عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ج1، ص267.

567 المصدر نفسه ، ص267.

وجه التحديد، لكننا لا نستطيع أن نستشف عنده رغبة جامحة لتأصيل الفلسفة الإسلامية وإنزالها المنزلة اللائقة بها لما ساهمت به في الفكر الإنساني.

قسّم هذه الدراسة إلى أربعة فصول (مقدمات ومشاكل، زهد النبي والصحابة، الحسن البصري [568] وأصحابه، كبار الصوفية في القرن الثاني).

ولنقتصر على مسألة واحدة من هذه الدراسة على سبيل المثال لا الحصر وهي (اسم التصوف) لمعرفة منهج بدوي ورأيه وموقفه من المستشرقين في هذه الدراسة.

أولا: اسم التصوف:

يقول بدوي أن: (أول مشكلة تثار بالنسبة إلى التصوف الإسلامي، هي مشكلة اسمه، من أين اشتق، شأنه شأن علم الكلام وهي مشكلة قديمة نجدها تثار في أقدم ما لدينا من كتب في التصوف الإسلامي مثل كتاب (اللمع) ... و(الرسالة القشيرية) للقشيري...إلخ) [569] ومثل هذه المسائل من صميم البحث الفيلولوجي حتى أنه يسمى أيضا بالبحث اللغوي. إذ أنه يبحث في تدقيق معاني الكلمات وأصولها ومصادر اشتقاقها...إلخ [570] وهذا ما فعله بدوي مع كلمة (التصوف) في المصادر العربية ورجَّح رأي السرّاج في المسألة يقول: (ورأي السرّاج هذا في اشتقاق أو في سبب التسمية بالصوفي والصوفية، وهو أرجح الآراء، وإن طعن فيه القشيري على أساس أن الصوفية لم يختصوا بلباس الصوف دون غيره من الأقمشة. أما الآراء الأخرى الواردة في المصادر العربية فبعيدة الاحتمال)[571]

وكان أول من أثار المسألة في العالم الإسلامي، هو الشيخ مصطفى عبد الرازق سنة 1931م، حين نشر مقالة له في مجلة المعرفة عن اشتقاق كلمة تصوف، فكانت مقالته سببا في إثارة الجدل حول هذه اللفظة [572] لكن بدوي – وهذا مما يؤخذ عليه – لا يأبه بآراء بني جلدته من المحدثين و لا يناقشها و لا يعقب عليها سلبا أو إيجابيا. بل

---

[568] الحسن البصري: كنيته أبو سعيد، و كان أبوه إيرانيا من ميسان، سكن المدينة وقد أعتقه من كان عنده من الأنصار وولد ابنه الحسن فيها سنة 21 أو 22هـ وغادرها الى البصرة سنة 38هـ و أقام بها إلى أن توفي سنة 110هـ ومعظم كتب الحسن البصري رسائل ومواعظ.
الموسوعة الصوفية، ص 156

[569] عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص5.

[570] عبد الرحمن بدوي، مناهج البحث العلمي، عبد الرحمن بدوي ص.

[571] عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص8.

[572] زكي مبارك، التصوف في الأدب والأخلاق، بيروت،المكتبة العصرية للطباعة و النشر، ص 41.

يضرب عنها صفحا ولكأنها لم تكن، وإنما كل همه أن يناقش ويعقب على آراء المستشرقين والباحثين من الغربيين.

فبعد أن أورد آراء القدماء من المسلمين في المسألة، ينتقل مباشرة إلى آراء المستشرقين يقول: (فلما جاء الباحثون من المستشرقين في العصر الحديث حاولوا أن يجدوا لهذا الاسم أصلا غير عربي)[573]

فجاء أولا يوسف فون همر[574] 1818 م، فأكد أن ثمة علاقة بين الصوفية وبين الحكماء العراة الهنود وأن كلمة (صوفي) مشتقة من (سوفس) اليونانية ووافقه في ذلك أدلبرت مركس، لكن البحث الحاسم – كما يقول بدوي – في هذه المسألة هو ذلك الذي قام به تيودور نيلدكه المستشر ق الألماني العظيم في مقال له سنة 1891م، إذ بين نيلديه أن كلمة (سوفس) اليونانية غير معروفة في الآرامية، ولهذا يصعب العثور عليها في العربية نقلا عن الآرامية، بينما اشتقاقها من كلمة (صوف) العربية تقره اللغة العربية والمصادر العربية. ويضيف نيكلسون[575] أنه في الفارسية يقال (بشمينه يوش) على التصوف ومعناها (لابس الصوف).

و برأي نيلدكه، أخذ نيكلسون في مقاله في (دائرة معارف الدين والأخلاق) و لوي ماسنيون في مقاله عن (التصوف) في (دائرة المعارف الإسلامية) إلا أن هذين الأخيرين يريان أن المسلمين

القدماء الذين كانوا يلبسون الصوف، قد استمدوا هذه العادة من الرهبان والنصارى، ويستندون في ذلك إلى بعض الروايات التي تطلق على هذا اللباس اسم (الشارة النصرانية) أو (زي الرهبان).

لكن بدوي يعترض على هذا الربط الذي يراه ربطا مغتصبا، بين لبس الصوف و بين التأثر بالرهبان والنصارى، إذ يجب أن نلاحظ أولا أن الصوفية المسلمين لم يختصوا بلبس الصوف بل كان الأغلب عليهم لبس المرقّعات وهي ثياب مؤلفة من قطع مختلفة الأشكال وأنواع الأقمشة والألوان كما أن البعض يلبس الجلود بفرائها، وخصوصا جلود الأغنام والماعز، كما يروي ذلك السرّاج والقشيري.

---

573 بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص9.

574 فون همر: : مستشرق نمساوي، ولد سنة 1774م و توفي سنة 1856م، كان همر يتقن اللغات الإسلامية الثلاث: التركية و الفارسية و العربية، و مؤلفاته زادت على المائة مجلد، في مختلف الميادين الاستشراقية.

انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص614/613 .

575 نيكولسون: : مستشرق انجليزي، يعد بعد ماسينيون، أكبر الباحثين في التصوف الاسلامي، ولد سنة 1868م و توفي سنة 1945م. أهم أعماله نشرته لديوان (مثنوي معنوي) للشاعر الفارسي جلال الدين الرومي.

انظر بدوي، موسوعة المستشرقين، ص593 .

ويلاحظ ثانيا أن الرهبان النصارى لم يقتصروا على لبس الصوف بل كان كثير منهم يلبسون ثيابا مصنوعة من جلد الماعز أو شعر الجمل، وكان الواحد منهم يشد إلى وسطه زُنَّارا ذكرى لما كان يلبسه يحيى المعمدان، وصار هذا الزنار جزءا أساسيا من لباس الرهبان، كما أنهم اتخذوا غطاء للرأس (cucullus) ثم استعملوا غطاء للأكتاف يسمى (scapula). و من هذا يرى بدوي أنه لا محل أبدا للربط بين ثياب الرهبان النصارى وبين فكرة تأثر الصوفية المسلمين بهم[576]

ليؤكد بدوي مرة أخرى أن اشتقاق اسم (الصوفية) هو من لبس الصوف ولا يزال هذا أرجح الآراء [577] وهذا الرأي هو الذي يرجحه أحد الباحثين في التصوف الإسلامي، في فرض أن يكون الصوفي منسوبا إلى الصوف يقول: (وقد تتبعنا هذا الفرض فرأيناه أصح الفروض، وإن استضعفه الألوسي، ولتأييد هذا الفرض شواهد كثيرة جدا...)[578]

ويضيف بدوي أن الصوفية لهم أسماء أخرى كالفقراء استنادا إلى قول السرّاج أن: (أهل الشام يسمون الصوفية: فقراء، ويقولون قد سماهم الله تعالى فقراء فقال: (للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم) [579] وقوله تعالى: (للفقراء الذين أحصروا في سبيل الله)[580]

ويفرقون بين الصوفي والمتصوف، كما يفرقون بين الفيلسوف والمتفلسف حيث يقول الحلاج: (من أشار إليه فهو متصوف، ومن أشار عنه فهو صوفي)[581]

ونفس المنهج (الفيلولوجي) الذي عالج به مسألة اسم التصوف) تناول من خلاله المسائل الأخرى، وناقش به المستشرقين كمسألة التأثيرات الأجنبية (التأثير الإيراني، المسيحي والعبراني، اليوناني، الهندي) ليستنتج في الأخير (أن كل الآراء في هذا الصدد غير وجيهة، ولم تثبتها الوثائق الكثيرة والنصوص التي نشرت أو عرفت)[582] فلا بد أن يكون (التصوف نشأ إسلاميا خالصا ولكنه

---

[576] انظر عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص13/9.

[577] المصدر نفسه ، ص14.

[578] انظر زكي مبارك، التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق، ص43 فما بعدها.

[579] سورة الحشر: الآية8.

[580] سورة البقرة: الآية273.

[581] انظرعبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص14.

[582] المصدر نفسه ، ص44.

في تطوره تأثر بعوامل خارجية)[583]

واعتماد بدوي على الوثائق والنصوص الكثيرة (آيات قرآنية، أحاديث نبوية، أقوال المتصوفة والمؤرخين المسلمين القدامى...) يؤكد منهجه الفيلولوجي، والذي تمثله المدرسة الألمانية خاصة إذا رأينا أن معظم المستشرقين الذين اعتمد عليهم أو ناقش آراءهم، هم من المستشرقين الألمان، (فون همر، نيلدكه، كوفمن، جولد تسيهر...إلخ) في حين نجد المدارس الأخرى ضعيفة الحضور في دراسته هذه (المدرسة الفرنسية الممثلة في لويس ماسينيون والمدرسة الإنجليزية ممثلة في نيكولسون والمدرسة الإسبانية ممثلة في أسين يلا ثيوس) وحتى الذي تناوله من آراء هذه المدارس تناوله في سياق البحث الفيلولوجي، إما لدعم صحة ما يقول أو لتفنيد ما يقولون. كالذي يظهر من كثرة إيراده لآراء لويس ماسينيون حيث فند معظم آرائه في هذه الدراسة، انطلاقا من وجهة نظر البحث الفيلولوجي[584]رغم اعترافه بفضل ماسينيون الكبير على التصوف الإسلامي. وهذا ما يميز منهج بدوي في تعامله مع المستشرقين.

ج/ الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية.

(الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية) كتاب ألفه بدوي وطبع تحت هذا العنوان سنة 1987م، وهو مجموع بعض الدراسات التي نشرها سنة 1984م، في الموسوعة الفلسفية وأضاف إليها مقدمة عن انتقال الفلسفة اليونانية إلى الحضارة الإسلامية.

بداية من هذه المقدمة نلاحظ توظيفه للمنهج الفيلولوجي في التأثير والتأثر بين الفلسفة اليونانية والفلسفة الإسلامية يقول: (نشأت الفلسفة في الحضارة العربية نتيجة لنقل الفلسفة اليونانية إلى اللغة العربية)[585] ومن الجدير بالتنويه أن استعماله لمصطلح (الحضارة العربية) لم يكن بالمعنى الذي اصطلح عليه اشبنجلر وإنما مراده هنا هو الحضارة الإسلامية بالمعنى المتعارف عليه بدليل ما ورد في كتابه عن الفلاسفة المسلمين دون غيرهم ممن قد يعدهم اشبنجلر داخلين في (الحضارة العربية).

وكدليل على هذا التأثير والتأثر، ما ذكره حين الحديث عن يوحنا النحوي (الذي كان من كبار شراح أرسطو كما لعب دورا في الدفاع عن العقائد الدينية المسيحية ضد الفلسفة المتمثلة في برقلس (proclus)

---

[583] عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي، ص44.

[584] المصدر نفسه ، انظر مثلا ص150/64/14/11/9...

[585] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص5.

(412م-485م) مما أدى إلى المجادلات بين الفلسفة والدين، سنشهد أصداءه وموازياته في الفلسفة الإسلامية لدى الغزالي بخاصة (450هـ – 505هـ) الذي تأثر بالرد الذي كتبه يحيى النحوي على برقلس)[586] ويعرض بدوي في المقدمة نظرة عامة حول الترجمة ومدارسها وأعلامها وأثرها في انتقال الفلسفة اليونانية إلى الحضارة الإسلامية (مدرسة الإسكندرية، مدرسة جنديسابور، بيت الحكمة، يوحنا النحوي، حنين ابن إسحق...)[587]

وعن طريق هذه الترجمات التي (توافرت لها شروط النقد التاريخي والفيلولوجي الدقيق...[كان] نفوذ العلوم اليونانية في العالم العربي قد تم على أوسع نطاق وبفضل علماء إنسانيات من الطراز الأول... وكان هذا التفتح الواسع – الذي لا يحده أي شيء ولا يقف في سبيله أيّ تزمت ولا تعصب ولا ضيق نظر – هو العامل الأكبر في ازدهار الحضارة العربية الإسلامية ، هذا الازدهار الشامل الرائع الذي أضاء العالم في العصر الوسيط)[588].

ثم تناول ثلة من فلاسفة الإسلام (ابن سينا، ابن باجة، ابن رشد، الكندي، الفارابي) هكذا على التوالي ولم نقف على سبب لهذا الترتيب. فلا هو متسلسل من حيث الزمان ولا متجانس من حيث المكان ولا متصل من حيث الموضوع، وإنما الجامع بين هؤلاء الفلاسفة في هذه الدراسة هو مقابلة فلسفاتهم بأصلها اليوناني، وهذا من صميم المنهج الفيلولوجي.

(فالكندي أول فيلسوف عربي و أول فيلسوف مسلم بوجه عام. كان أول من مزج بين الفكر اليوناني والفكر الديني الإسلامي)[589] لن نجد كبير عناء في رد فلسفته إلى أصلها اليوناني فهو متأثر (بأرسطو دون غيره من الفلاسفة اليونانيين، كل التأثر، إلى حدّ أننا نستطيع أن نرد جماع آرائه وعروضه المذهبية إلى أصولها المباشرة في مؤلفات أرسطو، أحيانا بحروفها وأحيانا على سبيل التلخيص أو الشرح أو التبسيط)[590].

(وثاني فيلسوف ذي شأن في الفلسفة الإسلامية هو أبو نصر الفارابي الملقب (بالمعلم الثاني) في مقابل أرسطوطاليس (المعلم الأول) ... بفضل الفارابي توطدت أركان الفلسفة في العالم الإسلامي واتخذت طابعها الذي سيكون لها بعد ذلك حتى ابن رشد، وهو المزج بين الأفلاطونية والأفلوطينية من ناحية، والفلسفة

---

586 المصدر نفسه ، ص5.
587 المصدر نفسه ، ص9/5.
588 عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص11/10.
589 المصدر نفسه ، ص194.
590 المصدر نفسه ، ص163.

الأرسطية المشائية من ناحية أخرى في نظرة إلى العالم على حظ كبير من الأصالة والتركيب)[591].

فبعد أن كانت الفلسفة الإسلامية صورة مشوهة لأصلها اليوناني [592] عند بدوي أصبحت نظرة في العالم على حظ كبير من الأصالة والتركيب وهذا التطور في موقف بدوي ملاحظ في مؤلفاته المتأخرة عن الفلسفة الإسلامية.

وعن ابن سينا يقول أنّه: (حاول المزج بين فلسفة أرسطو – وهو قد تمثلها خير تمثيل – وقسمات متناثرة من فلسفة أفلاطون، لكن الاتجاه السائد في مذهبه هو الفلسفة المشائية...[أما] تجديداته أو محاولات الأصالة لديه فقد أخفقت بوجه عام، ولم تكن (فلسفته الشرقية) غير أمل لم يتمكن من تحقيقه بالفعل...أما تأثيره سواء في العالم الإسلامي والعالم اللاتيني الأوروبي في العصر الوسيط فقد كان هائلا)[593]

أما ابن باجة فواضح (أنه كان شديد التأثر بأفلاطون أكثر منه بأرسطو وأنه استند كثيرا إلى مؤلفات الفارابي من بين الفلاسفة المسلمين)[594]

و (يعد ابن رشد في المقام الأول الشارح الأكبر لأرسطو) [595] ثم يتساءل بدوي عن الأصالة في الفلسفة الإسلامية ويقول: (والمقصود بالأصالة هنا: (الجديد) فيها بالنسبة إلى الفلسفة اليونانية وهنا ينبغي ألا يبالغ المرء في تحديد المعيار، فيطلب أن يكون فيها نظراء لأفلاطون وأرسطو، بل ولا لأفلوطين...

لكن حسبها أنّها أنجبت شارحا عظيما مثل ابن رشد، وأصحاب مذاهب شاملة في العالم مثل الفارابي وابن سينا رغم قلة الأفكار التي ابتدعوها)[596]

و واضح من هذه الخلاصة أن الأصل الذي تقاس عليه الفلسفة الإسلامية، هو الفلسفة اليونانية وهذا من السمات الأساسية للمنهج الفيلولوجي الذي يعتمد على مسألة التأثر والتأثير والمقابلة بين الآراء والمذاهب وتلمس الأشباه والنظائر.

---

591 المصدر نفسه ، ص257.

592 انظر عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ص.

593 عبد الرحمن بدوي،الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص81.

594 المصدر نفسه ، ص105.

595 المصدر نفسه ، ص121.

596 المصدر نفسه ، ص154.

د/ نقد وتقييم:

يتبين من تحليل هذه الكتب الثلاثة اعتماد بدوي على المنهج الفيلولوجي بمختلف مستوياته، وانشغاله بمسألة الأصالة في الفلسفة الإسلامية، كما نلاحظ اعتماده على المستشرقين من زاويتين مختلفتين فمن ناحية، يتبنى آراء بعض المستشرقين فيما يدعم رأيه. ومن ناحية أخرى يدحض بعض آرائهم خاصة في كتابه عن التصوف.

أما عن مستويات المنهج الفيلولوجي فيظهر ذلك جليا كلما انتقلنا من كتاب لآخر، ففي (مذاهب الإسلاميين) يكاد يكتفي من المنهج الفيلولوجي بجانبه التقني المحض، أي التركيز على التوثيق والإكثار من إيراد أقوال المتكلمين (الأشاعرة والمعتزلة) كما هي (بعيدا عن مبالغات التأويل واغتصاب المقارنات بالأفكار الحديثة، مما هو آفة كثير من الدراسات في هذا الميدان) [597] وهذا ما منح هذه الدراسة ميزة واستقلالا عن منهج المستشرقين.

وفي (تاريخ التصوف الإسلامي) نجد اهتماما كبيرا بالبحث اللغوي، أي التركيز على أصول الكلمات واشتقاقاتها ومعانيها وتأثيراتها، وهي ميزة المدرسة الألمانية التي تأثر بها بدوي أيّما تأثر، ويظهر ذلك من خلال اعتماده ومناقشته للمستشرقين الألمان بخاصة، وكانت دراسته عن آراء المستشرقين بمناهجهم عينها.

أما كتابه (الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية) فنجد بدوي يركز على ما عابـــــه في (مذاهب الإسلاميين) أي التأويلات والمقارنات وتلمس الأشباه والنظائر، وهي طبيعة الدراسات الإستشراقية عموما، التي لم يستطع أن يتحرر منها، وإن سعى إلى إثبات أصالة الفلسفة الإسلامية فيكتفي بالقول أنها (نظرة في العالم في على حظ كبير من الأصالة والتركيب) [598] وهذه في نظرنا خطوة متقدمة وإيجابية من طرف بدوي، خاصة إذا وقفنا على آرائه من قبل حيث كان يقول أن الفلسفة الإسلامية نسخة مشوهة لأصلها اليوناني وغيرها من الاتهامات والانتقاصات في حق الفلسفة الإسلامية على طريقة المستشرقين المتعصبين.

ونفترض ثلاثة أمور أساسية أعاقت بدوي عن الوصول إلى نتيجة إيجابية بشأن الفلسفة الإسلامية وهي:
أولا: علاقته بالفلسفة اليونانية و رسوخه فيها، ما جعله يتخذها أصلا يقابل عليه ما جاء به الفلاسفة المسلمون فكانت بذلك فلسفتهم إما نقلا أو شرحا أو تركيبا أو...

---

[597] عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ص/ تصدير.

[598] عبد الرحمن بدوي، الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية، ص257.

ثانيا: طبيعة الموضوع المعالج، فلا شك أن ما اهتم به وتناوله الفلاسفة المسلمون هو من جنس ما عالجه فلاسفة اليونان فتداخلت المواضيع وتشاكلت مناهج البحث إلى حدّ التماهي. مما يجعل الفصل بينهما صعبا إن لم نقل مستحيلا مما يجعل الطريق معبدة إلى تلمس الأشباه والنظائر وقراءة هذه بتلك.

ثالثا: طبيعة المنهج، فالمنهج الفيلولوجي هو عُدَّة بدوي في هذه الدراسات وتلقيه عن المستشرقين واستفادته منهم، حدّد كثيرا من نتائجه مسبقا حتى وإن أراد الاستقلال عنهم، وهو ما نلاحظه في التأويلات والمقابلات وتلمس الأشباه والنظائر.

الخاتمة:

إن الحديث عن بدوي و منهجه في الدراسة و التأليف متشعب تشعب التخصصات و الفنون التي تناولها و تطرق إليها من خلال التأليف و الترجمة و التحقيق، لكننا من خلال بحثنا هذا نستطيع الخلوص إلى عدة نتائج لعل أهمها المحاور التالية:

أولا:-أن البيئة التي نشأ فيها بدوي، سواء الاجتماعية أو الثقافية كانت مواتية لنبوغه و تفتق مواهبه. حيث نشأ في أسرة ريفية ذات أراض واسعة مكنته من عيشة رغيدة و منحت له فرصة لطلب العلم، حرم منها كثير من أبناء جيله.

- كانت البيئة الثقافية في مصر آنذاك تعرف نشاطا و حيوية قل نظيرها في أرجاء العالم الإسلامي. ظهر فيها علماء و مفكرون و أدباء و سياسيون و شعراء و غيرهم، أعطوا دفعة قوية لمصر على غرار العقاد و طه حسين و مصطفى عبد الرازق و غيرهم كثير، و كان من حظ بدوي أن عاصرهم و تلقى العلم على أيدي بعض هؤلاء.

- لعبت الجامعة المصرية دورا هاما في البيئة الثقافية المصرية و كان يدرس بها ثلة مرموقة من المفكرين و الأدباء و المستشرقين، أخذ عنهم بدوي في قاعات الدرس كما أقام معهم علاقات شخصية و كان يتصل بهم و يستفيد من علمهم و خبرتهم.

- أسهم تبادل البعثات الثقافية بين مصر و أوروبا في تنشيط البيئة العلمية و بعث الحيوية والجدية في البحث العلمي، فكان الأساتذة و الطلبة المصريون يذهبون إلى أوروبا و كان المفكرون والمستشرقون الأوروبيون يأتون إلى مصر، و أفاد بدوي كثيرا من هذه البعثات حيث كان يزور أوروبا و يتعرف على جو البحث العلمي عن كثب هناك، كما تلقى عن بعض الفلاسفة و المستشرقين في مصر كلالاند و نلينو و كراوس و غيرهم.

ثانيا:- أن حياة بدوي كانت كلها مسخرة لخدمة العلم و البحث بمختلف مستوياته من تدريس و تأليف و تحقيق و ترجمة و إلقاء للمحاضرات في مختلف جامعات العالم، و مشاركة في الملتقيات والمؤتمرات و الندوات حتى أنه عزف عن الزواج و تفرغ للبحث. حتى صار جزءا من مزاجه

وخلقه، و ربما كان لهذا أثر كبير فيما عرف عنه من قسوة و صرامة و جد في العمل حيث لا مكان للهزل عنده.

– كان طموح بدوي كبيرا و كانت همته عالية ربما تفوق طاقة فرد واحد. و قد نيفت مؤلفاته على المائة و العشرين، و كثيرا ما يعلن أنه ينوي دراسة موضوع أو مسألة أو شخصية ما ثم لا ينجز ما وعد به لاهتمامه و انشغاله بدراسات أخرى ما يكشف أن الوقت قصير و الطموح كبير.

– كان ولوعه شديدا بالمكتبات و المخطوطات و قد زار معظم مكتبات العالم و دور المخطوطات الشهيرة و استفاد منها في تأليفه، و التحقيقات منها بخاصة. و ساعده على هذا كثرة أسفاره و تنقلاته حيث زار كثيرا من بلدان العالم و احتك فيها بكثير من الفلاسفة و المفكرين والمستشرقين و غيرهم ، كما ساعده إتقانه لعدة لغات مكنته من الإطلاع على مختلف الثقافات والحضارات القديمة منها و الحديثة ،الشرقية منها و الغربية، فكانت مؤلفاته مزيجا هائلا يمتد على مساحة جغرافية واسعة و مدة زمنية طويلة، و فنون معرفية شتى، و من ضمنها الفلسفة الإسلامية، و هي جزء هام من مجموع مؤلفاته.

– أما ما عدا جانب البحث العلمي فكله جانب هامشي في حياة بدوي الفكرية كمشاركته السياسية و انتمائه إلى حزب (مصر الفتاة) رغم استفادته من هذه التجربة و استغلالها في خدمة بحثه العلمي لا أكثر.

– لم يتلق بدوي أي تعليم ديني في الكتاتيب المنتشرة في مصر أو في باحات الأزهر بل كان تعليمه من الإعدادية حتى الجامعة تعليما علمانيا على نمط التعليم الغربي كما تأثر في الجامعة بفلاسفة و مستشرقين أوروبيين كان لهم دور كبير في توجيه دراساته و منها دراساته عن الفلسفة الإسلامية.

ثالثا:–إن المصادر التي اعتمد عليها بدوي ربما تستعصي على الحصر و التحديد لكثرة و تنوع المراجع التي تطرق إليها، إلا أنها تدور غالبا حول موضوع الفلسفة بكل فروعها، القديمة والوسيطة و المعاصرة، الشرقية منها و الغربية، و كل العلوم ذات الصلة الوثيقة بالفلسفة كالمنطق و مناهج البحث و التصوف و الاستشراق و غيرها.

و- كان اهتمامه بالفلسفة الإسلامية مرتبط بكل هذه الفلسفات و العلوم و الفنون، يعتمد على مصادرها لتحليل مواضيع الفلسفة الإسلامية خاصة في مؤلفاته المتقدمة كما فعل في (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) حيث اعتمد على دراسات المستشرقين لتحليل طبيعة الفلسفة الإسلامية.

- فكانت دراسات المستشرقين إذن من أهم الروافد التي اعتمد عليها بدوي في دراساته، خاصة تلك الصادرة عن ثلة من المستشرقين الذين أعجب بهم كنلدكه و نلينو و ماسينيون و غيرهم.

- كما اعتمد على مصادر إسلامية أصيلة كمؤلفات الفلاسفة و المتصوفة و علماء الكلام المسلمين (الفارابي، ابن سينا، الغزالي، ابن عربي، القشيري، الباقلاني...الخ) و منها مؤلفات لأمثال هؤلاء الأعلام يحققها بدوي و ينشرها لأول مرة (كمختار الحكم) للمبشر بن فاتك و (الحكمة الخالدة) لمسكويه، و المثل العقلية الأفلاطونية و غيرها.

- كما اعتمد على مصادر الفلسفة اليونانية كمؤلفات أرسطو و أفلاطون و المدارس اليونانية الأخرى و اتخذها كركيزة و منطلق أساسي لدراساته عن الفلسفة الإسلامية بإتباع منهج التأثر والتأثير. لذلك اهتم بكل ما كتب عن الفلسفة اليونانية باللغة العربية، و عني بتحقيقات كثيرة في هذا الميدان خاصة ما تعلق بأرسطو و وأفلوطين.

- اعتمد بدوي كذلك على مصادر من فلسفة العصور الوسطى المسيحية خاصة في مؤلفاته المتأخرة بإتباع منهج التأثر و التأثير. فاهتم بما كتبه الفلاسفة المسلمون كابن سينا والغزالي و ابن رشد و غيرهم و كيف تأثر بهم فلاسفة العصور الوسطى في أوروبا كسيجر البرابنتي و توما الإكويني وغيرهما، و هذا ما يظهر في مؤلفاته (كدور العرب في تكوين الفكر الأوروبي).

- كما اعتمد على مصادر الفلسفة الحديثة و المعاصرة خاصة مصادر الفلسفة الوجودية والمثالية الألمانية. بالإضافة إلى مناهج البحث خاصة (الفيلولوجيا) ليس كمصادر يستقى منها المعلومات و إنما كمصادر يوظفها في منهجه لدراسة الفلسفة الإسلامية، كالتفسير الوجودي لدراسة التصوف الإسلامي و تحليل شخصيات المتصوفة، و النقد التاريخي، خاصة لتحقيق المخطوطات

ودراستها.

- و الجدير بالملاحظة و الذكر هنا فيما يخص المصادر التي اعتمد عليها، أنه يتجاهل تماما كل الدراسات المعاصرة للمفكرين و الباحثين في العالم الإسلامي. و هي كثيرة و متنوعة و ذات صلة وثيقة بمواضيع دراساته عن الفلسفة الإسلامية، كدراسات مصطفى عبد الرازق و علي سلمي النشار و زكي نجيب محمود و غيرهم.

رابعا:- أما فيما يخص المنهج الذي اعتمده بدوي في دراساته عن الفلسفة الإسلامية، فبالإمكان تحديده في ثلاثة محاور رئيسية اعتمد كل محور منها في مرحلة معينة من مراحل حياته الفكرية والبحثية كما فصلنا ذلك خلال البحث:

1- فلسفة الحضارات عند اشبنجلر: هذا الفيلسوف الذي يعتبره بدوي أعظم فيلسوف للحضارات و الذي يرى أن هذه الحضارات إنما هي دورات مقفلة، تخضع لنظام مطرد في نموها وازدهارها على شكل فصول السنة. و كل حضارة لها مميزاتها و خصائصها و الروح التي تسري فيها، وفي سياق هذا المنهج و هذه النظرية، توالت مؤلفات بدوي في بداياته الأولى في التأريخ للفلسفة اليونانية و معها الفلسفة الإسلامية كهامش ونسخة مشوهة بعض الشيء للفلسفة الأم- اليونانية - كما فعل في (التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية) وغيره من المؤلفات الأولى.

2- التفسير الوجودي:ارتبط اسم بدوي بالوجودية ارتباطا يكاد يكون علامة عليه، و لما كان التصوف الإسلامي قريب الشبه ببعض مقولات الوجودية، اعتمدها بدوي كمنهج لتفسير هذا التصوف، و تحليل شخصياته كما فعل مع البسطامي و رابعة العدوية و غيرهما، سعيا منه لإقامة مذهب في الوجود جديد، على أساس من تراثنا العربي الإسلامي و قد أفصح عن ذلك في كتابه (الإنسانية و الوجودية في الفكر العربي).

3- المنهج الفيلولوجي: و هو أشد المناهج تغلغلا في بحوث بدوي، ارتبط به طوال حياته الفكرية ويقول عنه: (منهج متأصل في عقلي) لكن توظيفه لهذا المنهج اختلف من مرحلة لأخرى، ويمكننا تمييز مرحلتين أساسيتين:

الأولى: كان يوظف فيها هذا المنهج على غرار المستشرقين حتى اتهم بأنه مستشرق عربي و ذلك خاصة في الخمسينيات و بداية الستينيات من القرن الماضي حيث كان يحقق المخطوطات و يستهلها بمقدمات مستفيضة عن أصل المخطوط و نسخه و أماكن تواجده و أنواع خطوطه و صاحب المخطوط و الاحتمالات الواردة، و غير ذلك من الأمور التقنية المحض، تماما كما كان المستشرقون يفعلون. و الأمثلة على ذلك كثيرة فصلناها خلال البحث كـ: (الحكمة الخالدة) و (مختار الحكم ومحاسن الكلم) و غيرها.

الثانية: كان يوظف فيها هذا المنهج لتأصيل الفلسفة الإسلامية و ذلك من بداية السبعينيات حيث تحول بالمنهج الفيلولوجي عن وجهته الاستشراقية، فلم يعد التوظيف تقنيا محضا و إنما لإبراز وجه الأصالة في هذه الفلسفة، فالتصوف الإسلامي نشأ إسلاميا خالصا من روح هذه الحضارة و إن تأثر في مراحل تطوره بعوامل خارجية، كما نرى ذلك في كتابه (تاريخ التصوف الإسلامي) و علم الكلام إنما هو فلسفة تمتاز بالأصالة و إسهام في الفكر العالمي كما نرى ذلك في (مذاهب الإسلاميين)، أما الفلسفة المحضة و إن كانت تقليدا للفلسفة اليونانية فلها حظ و لو قليل من الإبداع و الطرافة، أثر في فلاسفة الغرب في القرون الوسطى كما نرى ذلك في (الفلسفة والفلاسفة في الحضارة العربية).

فهرس الأعلام

العلم **أرقام الصفحات التي ورد فيها**

أ

غ

ف

ق

ك

ل

م

ن

هـ

و

ي

فهرس المصطلحات

المصطلح   أرقام الصفحات التي ورد فيها

أ

ب

ت

ث

ج

ح

د

ذ

م

ن

هـ

و

فهرس الأماكن والبلدان

أ

ب

ج

د

ر

ز

س

ش

ص

ط

ع

ف

ق

فهرس المصادر

- القرآن الكريم.
- عبد الرحمن بدوي، سيرة حياتي، ط/ 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،2000.
- عبد الرحمن بدوي، خريف الفكر اليوناني، ط/ 4، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1970م).
- عبد الرحمن بدوي، شخصيات قلقة في الإسلام، ط/ 2، القاهرة، دار النهضة العربية، 1964
- عبد الرحمن بدوي، دور العرب في تكوين الفكر الأوروبي، ط/ 2، القاهرة، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1967.
- عبد الرحمن بدوي، دراسات في الفلسفة الوجودية، ط/ 2، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1980م.
- عبد الرحمن بدوي، في الإسلام، نصوص حققها و علق عليها، ط/ 3، بيروت / لبنان، دار الأندلس، 1982م.
- عبد الرحمن بدوي، الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، الكويت، وكالة المطبوعات، لبنان، دار القلم، 1982م.
- عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ط/ 4، الكويت، وكالة المطبوعات/ لبنان دار القلم، 1980م.
- عبد الرحمن بدوي، الفلسفة و الفلاسفة في الحضارة العربية، ط/ 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1987م.
- عبد الرحمن بدوي، الموت و العبقرية، الكويت، وكالة المطبوعات، لبنان، دار القلم، بدون تاريخ.

- عبد الرحمن بدوي، تاريخ التصوف الإسلامي من البداية حتى نهاية القرن الثاني،
- ط/ 1، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975م.
- عبد الرحمن بدوي، دراسات و نصوص في الفلسفة و العلوم عند العرب، ط/ 1، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر،1981م.
- عبد الرحمن بدوي، ربيع الفكر اليوناني، ط/ 8، القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، 1979م.
- عبد الرحمن بدوي، شطحات الصوفية، ط/ 3، الكويت، وكالة المطبوعات 1978م.
- عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ط/ 1، إعادة طبع / 2، دار العلم للملايين، 2005م.
- عبد الرحمن بدوي، من تاريخ الإلحاد في الإسلام، ط/ 2، القاهرة، سينا للنشر، 1993م.
- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط/ 4، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2003م .
- عبد الرحمن بدوي، نيشه، ط/ 5، الكويت، وكالة المطبوعات، 1975م.

فهرس المراجع

- أبو علي أحمد بن محمد مسكوية، الحكمة الخالدة، تحقيق و تقديم عبد الرحمن بدوي، بيروت، دار الأندلس، 2000.
- أبو يعرب المرزوقي و طيب تيزيني، آفاق فلسفة عربية،ط/ 1، لبنان، دار الفكر المعاصر، سورية، دار الفكر، 2001م.
- أحمد سمايلوفيتش، فلسفة الاستشراق ،القاهرة، دار الفكر العربي، 1998م.
- أحمد محمود صبحي، الفلسفة الأخلاقية في الفكر الإسلامي ،ط/ 3، بيروت، دار النهضة العربية، 1992م.
- إرنست رينان، ابن رشد و الرشدية، نقله إلى العربية عادل زعيتر، ط/ 1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2008م.
- آمنة تشيكو، مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي و أرنولد توينبي ، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1989م.
- أنيس منصور، في صالون العقاد كانت لنا أيام ،ط/ 1، بيروت/ القاهرة، دار الشروق، 1983م.
- توفيق الطويل، فلسفة الأخلاق نشأتها و تطورها ، ط/ 4، دار النهضة العربية، 1979م.
- جميل صليبا، تاريخ الفلسفة العربية،ط/ 2، دار الكتاب اللبناني، 1973م.
- دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادى أبو ريدة،
- الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع/ الدار التونسية للنشر و التوزيع بدون تاريخ.
- زكي مبارك، التصوف في الأدب و الأخلاق (صيدا / بيروت، المكتبة العصرية للطباعة و النشر، بدون تاريخ .

- زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية ،ط/ 1، بيروت/ القاهرة، دار الشروق،1979م.
- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب، ترجمه و حققه و علق عليه فؤاد حسنين علي، الجزائر، نشر و توزيع مكتبة رحاب ، 1986م.
- السيد ولد أباه،أعلام الفكر العربي، مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة، ط/ 1، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.
- الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق أبي محمد محمد بن فريد، القاهرة المكتبة التوفيقية، بدون تاريخ.
- طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، ط/ 3، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي، 2007م.
- عاطف العراقي، البحث عن المعقول في الثقافة العربية ، ط/ 1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2004م.
- عباس محمود العقاد، أنا ،القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2004 م.
- عصمت نصار، الفكر المصري الحديث بين النقض والنقد ، ط/ 1، القاهرة، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 2007م.
- علي سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط/ 1، القاهرة، دار السلام للطباعة و النشر والتوزيع، 2007م.
- المثل العقلية الية، لمؤلف مجهول، حققه و علق عليه عبد الرحمن بدوي، الكويت، وكالة المطبوعات ، بيروت لبنان، دار العلم، بدون تاريخ.
- مجموعة من الباحثين، دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ط/ 1، بيروت، دار المدار الإسلامي،2002 م.
- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد و إجتهاد، ترجمة و تعليق هاشم صالح ، الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993م.
- محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة و تعليق هاشم صالح، ط/ 1،

بيروت، لبنان، دار الطليعة، 1998م.

- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، ط/ 3، بيروت/ لبنان، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006م.
- محمد عابد الجابري، نحن و التراث، ط/ 5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986م.
- محمد كرد علي، المعاصرون، علق علية وأشرف على طبعه محمد المصري، ط/ 2، بيروت، دار صادر، 1993م.
- محمود أمين العالم، مواقف نقدية من التراث، ط/ 2، دار الفارابي، 2004م.
- محمود قاسم، نظرية المعرفة عند إبن رشد و تأويلها لدى توماس الأكويني،ط/ 3، مكتبة الأنجلو المصرية، بدون تاريخ.
- مصطفى عبد الرازق، تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، بدون تاريخ.
- هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة نصير مروة و حسين قبيسي، راجعه و قدم له موسى الصدر و عارف تامر، بيروت، دار عويدات للنشر و الطباعة، 2004 م.

فهرس الموسوعات والكشافات

- الأعلام(قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين و المستشرقين)، خير الدين الزركلي، ط/ 15، بيروت/ لبنان، دار العلم للملايين، 2002 م.

- الموسوعة الصوفية، عبد المنعم الحفني، ط/ 1، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2003م.

- الموسوعة العربية العالمية، الناشر: مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ط/ 2، المملكة العربية السعودية، 1999م.

- الموسوعة الفلسفية المختصرة، زكي نجيب محمود وآخرون، القاهرة، مكتبة الأنجلوالمصرية، 1963م.

- كتاب التعريفات، علي بن محمد الشريف الجرجاني الحسيني، تحقيق وزيادة: محمد عبد الرحمن المرعشلي، ط/ 1، بيروت، دار النفائس، 2003م.

- كشاف اصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي بن محمد التهانوي الحنفي، وضع حواشيه أحمد حسن بسج، ط/ 2، بيروت/ لبنان، دار الكتب العلمية، 2006م.

فهرس المصادر والمراجع باللغة الأجنبية

- Badawi, Décence de la vie du prophète Muhammad contre ses détracteurs, 1ère édition, Paris, Edition AFKAR , 1990.

- Badawi, La transmission de la philosophie grecque au monde arabe, Paris, vrin, 1972.

- Badawi, L'histoire de la philosophie en Islam, 2.v, Paris, 1972.

- Badawi, le problème de la mort, Le Caire, 1965.

- Librairie Larousse, petite encyclopédie Larousse , Paris VIe 1979.

- Renan, Souvenirs d'enfance et de jeunesse, France, Edition Atlas, 1992.

الفهرس العام

العنوان **الصفحة**

ملخص البحث باللغة الفرنسية :

La philosophie islamique est une importante partie de notre patrimoine culturel, plusieurs philosophes et théories ont apparus à travers l'histoire de cette philosophie mais différent entre les gens qui sont pour et se qui sont contre.

Le débat sur cette philosophie continue à l'être d'actualité entre nos philosophes contemporains et les orientalistes qui se sont penchés pour l'étude de la philosophie islamique avec leurs normes d'évaluation appropriés et ont découvert que cette dernière est inspirée de celle des grecques, sans réellement apporter un plus. Donc quintessence restera toujours grecque.

Un d nos philosophes contemporains en la personne d Mustapha Aabderrazek a innové une méthode objective qui aide à découvrir l'originalité et la valeur de la philosophie islamique.

Puis on retrouve une succession de philosophes qui ont suivi la même voie à l'exemple de Muhammad Ali rayyane, Ali Sami elnnachar, Abdulhalim Mahmud et d'autre.

Mais, un philosophe de l'Egypte contemporaine, auteur de plus d'une centaine d'ouvrages dans le domaine de la philosophie et des disciplines gravitent auteur (Abdurrahmane Badawi) a étudié la philosophie islamique avec une méthode différente de celle de ses disciplines. Une question se pose, pourquoi cette déviation et pourquoi n'a pas été fidèle a la méthode de son maitre Mustapha Abdurrazek ?

A travers la lecture de ses ouvrages nous retrouvons des réponses convaincantes à l'ensemble des questions qui nous nous sommes posés ci-dessus.

Premièrement :

L'environnement culturel en Egypte à l'époque de se penseur était au summum du dynamisme et de la vivacité, grâce à une élite de savants, penseurs, politiciens poètes, qui

ont été à l’éveil de la société à l’image de Taha Hussein, et Akkad, Mustapha Abdurrazek et d’autres. Cette crème de savants a influe sur badawi

L’université Egyptienneà l’époque a eu un très grand impact, dans la vie culturel. Au temps ou de très grands penseurs et orientalistes furent des enseignants au de cette université.

Les échanges culturels entre l’Egypte et l’Europe, ont favorisé la recherche scientifique jusqu’à attendre un niveau élevé.

Deuxièmement :

Badawi a consacré entièrement sa vie a la recherche scientifique (l’enseignement, la traduction, les colloques et les séminaires.etc.) il était d’une ambition qui dépasse l’imagination. Pour pauvre, il était l’auteur de plusieurs ouvrages qui dépasse les certaines dans plusieurs disciplines (philosophie,logique,poésie…) il est polyglotte (français, anglais, italien latin, grecque…)

Les études faites par ce penseur étaientlaïque, tout le long de son parcours scolaire et universitaire. Ça pourrait être une raison pour laquelle, ces études s’approche beaucoup plus à celle des orientalistes que de ses contemporains arabe et musulmans

Troisièment :

Ce penseur qui est un érudit qui a passé presque sa vie a étudié et a lire beaucoup d’ouvrages. Au point où il est difficile de déterminer ses sources et ses ouvrages de références ou il a pausé son édifice constructif d sa pensée.

Une de ses sources importante qui l’on inspiré dans ses travaux.

Sont les études orientalistes .Surtout des grands penseurs orientalistes comme (Carlo Alfonso Nallino, Lunis Massignon…)

Il est inspiré ainsi des sources origenelles islamiques (œuvres de philosophes, théologiens, soufistes…come Avicenne, Averroés, et farabi…)

Ce qui est distinct, et remarquable dans la pensée de ce philosophe, est que ces sources de références, sont essentiellement les études orientalistes, mais nullement se referer a la vision philosophique de ses contemporains arabe et musulmans.

Quatriément :

La méthode de Badawi peut êtreclassifier en trois points principaux :

1-La philosophie des civilisations chez sbengler :

Sbengler est considéré par Badawi comme le plus grand philosophe des civilisations, sa théorie stipule, que chaque civilisation, est un cercle fermé à l'image cyclique des saisons de l'année, chaque civilisation est distincte d'une autre par son système d'évolution.

De cette théorie a germe la vision philosophique de Badawi ; sur la philosophie grecque, accompagnée de la philosophie islamique.

2- L'interprétation existentialiste :

Badawi est le leader de et pionnier de l'existentialisme dans le monde arabe, la proximité et l'approche du soufisme a les théories de l'existentialisme, ont fait l'objet de l'opportunité a ce penseur. Pour expliquer et interpréter le soufisme islamique selon les théories de l'existentialisme, comme a fait dans son ouvrage (l'humanisme et l'existentialisme dans la pensée arabe)

3- La philologie :

Méthode la plus imprégné dans les recherches de Badawi, mais cette dernière a été exploitée de deux manières différente par Abderrahmane Badawi :

1ere : une première utilisation dans les années cinquante et le début des années soixante, proche des orientalistes, il accusait et détractait souvent la philosophie islamique.

2eme : une deuxième utilisation de la philosophie pour découvrir l'originalité et la valeur de la philosophie islamique, et cela a partir des années soixante-dix.

En approfondissant ces études philologiquement, il est arrivé à tirer une conclusion, et a prouvé l'originalité du soufisme islamique, la théologie islamique, et un peu moins la philosophie pure. C'est-à-dire celle de (Avicenne, Averroès, ibn sina…)